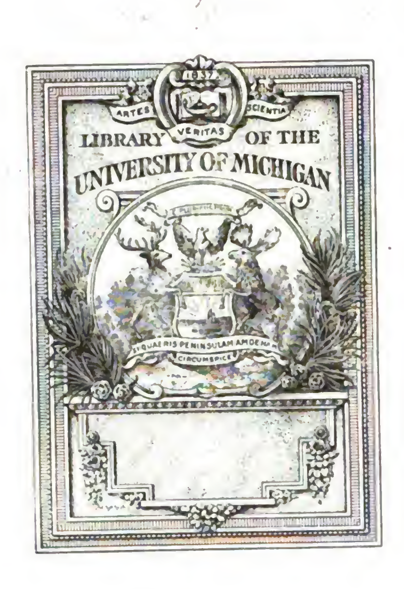
Vierteljahrss... für wissenschaft... Philosophie


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Vierteljahrsschrift

für

wissenschaftliche

Philosophie und Soziologie

gegründet von

Richard Avenarius,

in Verbindung mit

Friedrich Jodl und **Alois Riehl**

herausgegeben

von

Paul Barth.

Zweiunddreifsigster Jahrgang. Neue Folge VI.

Leipzig.

O. R. Reisland.

1908.



Inhaltsverzeichnis
des
32. Jahrganges.

(Die römischen Ziffern bezeichnen das Heft, die arabischen die Seite.)

Artikel.

Besprechungen.

Philosophische und soziologische Zeitschriften.

Bibliographie.

Notizen.

Erwiderung.

Erklärung.




Abhandlungen.

Die Ethik Herbert Spencers.

Eine kritische Studie.

Von **Heinrich Karl Schwarze.**

Inhalt.

A. Einleitung: Spencers Metaphysik und Erkenntnistheorie.

B. Die Ethik Spencers.

A. Einleitung.

Der Versuch, das ethische Problem zu lösen, kann nicht unternommen werden ohne vorherige Auseinandersetzung mit dem erkenntnistheoretischen und dem metaphysischen Problem, und umgekehrt das Verständnis eines ethischen Systems hat die Kenntnis des erkenntnistheoretischen und metaphysischen Standpunktes seines Schöpfers zur Voraussetzung. Es wird daher nötig sein, vor der Betrachtung der Ethik Spencers seine Erkenntnistheorie und Metaphysik kurz zu charakterisieren.

Die Metaphysik: Die Dinge und Vorgänge unserer Umgebung nötigen uns nicht weniger als die Erscheinungen unseres Bewußtseins zur Annahme einer außer unserem Bewußtsein liegenden Existenz, die als letzte Ursache allen Erscheinungen zugrunde liegt. Diese Anschauung, die realistische, wird negativ gerechtfertigt dadurch, daß der Antirealismus im Widerspruche mit allen Äußerungen des Bewußtseins, im besonderen mit dem höchsten Prüfstein der Wahrheit — daß nämlich ein Urteil, dessen Negation unvorstellbar ist, unvermeidlich angenommen werden muß [1]) — im Grunde behauptet, daß das Bewußtsein ewig existierend ist, gleichzeitig schaffend und erschaffen, daß es immer war und sein wird die Summe aller Ursachen und Wirkungen, allmächtig und allgegenwärtig [2]). Sie wird positiv gerechtfertigt durch das dynamische Gesetz des Bewußtseins, nach welchem alle unsere Gedanken notwendig durch die relativen Zusammenhänge der einzelnen Bewußtseinszustände bestimmt werden und die stärksten Zusammenhänge für den Gedankenverlauf entscheidend sind und schließlich als unauf-

[1] Pr. of Psych. § 471.
[2] Pr. of Psych. § 475, 1.

löslich im geistigen Besitz verbleiben[1]). „Die realistische Auffassung ist nicht, wie HUME meint, das Resultat einer natürlichen Geneigtheit, die mit den Denkgesetzen in Widerspruch steht; sie ist auch nicht, wie HAMILTON ausführt, ein in wunderbarer Weise eingehauchter Glaube, sondern sie ist ein unvermeidliches Ergebnis des Denkprozesses, welcher in jedem Gültigkeit besitzenden Beweis ausgeführt wird[2]). Jedoch erkenntnistheoretische Gründe widerstreiten dem naiven Realismus, der behauptet, daß irgendeine bestimmte Art der objektiven Existenz oder die Zusammenhänge zwischen ihren Formen in Wirklichkeit das seien, was sie scheinen. Der berechtigte Realismus kann nur der sein, der einfach und lediglich behauptet, daß objektive Existenz getrennt und unabhängig ist von subjektiver. Wegen dieses Unterschiedes vom naiven Realismus wird er treffend „verklärter Realismus" (Transfigured Realism) genannt. Er faßt die Erscheinungen des Universums auf als Kundgebungen einer absoluten Realität.

Fragt man jedoch nach dem Wesen dieser absoluten Existenz, so erweist sich keine der darüber aufgestellten Hypothesen als ausreichend, alle schließen sie eine Reihe alternativer Unmöglichkeiten des Denkens in sich, und ihr Effekt ist nur die immer klarere Beleuchtung der einen allgemeinsten, tiefsten und gewissesten Tatsache, daß die letzte Ursache unerkennbar ist, mag man nun auf religiösem oder wissenschaftlichem Wege zu ihrer Erforschung ausziehen. Im besonderen versagt letzterer vollständig: „Die wissenschaftlichen Grundbegriffe: Raum, Zeit, Materie, Bewegung, Kraft, Umfang und Substanz des Geistes, erweisen sich sämtlich als Realitäten, die nicht begriffen werden können. Darum ist auch die Aufstellung neuer Hypothesen über sie vollständig zwecklos[3]. Es bleibt nichts anderes übrig, als

---

[1] Pr. of Psych. § 471.
[2] Pr. of Psych. § 471.
[3] Hiermit negiert SPENCER im Grunde alle Metaphysik, deren Aufgabe es ja gerade ist, über das empirisch nicht enthüllbare Wesen von Substanz, Materie und Seele spekulative Aufklärung zu geben.

die objektive Wirklichkeit unendlich und absolut zu denken, obwohl die Vorstellung des Absoluten und Unendlichen auf keine Weise ohne eine Fülle von Widersprüchen möglich ist. „Höchstwahrscheinlich werden wir immer genötigt sein, das höchste Sein als eine gewisse Art des Seins überhaupt aufzufassen, uns dasselbe in einer gewissen, wenn auch noch so unbestimmten Form des Denkens vorzustellen, und wir werden damit nicht auf Abwege geraten, solange wir jeden so gebildeten Begriff als bloßes Symbol behandeln, das ganz und gar der Ähnlichkeit mit dem entbehrt, was es vertritt." Das streift jedoch schon stark erkenntnistheoretisches Gebiet.

Die Erkenntnistheorie:

Der Hauptgrund der Unerkennbarkeit der allen Erscheinungen zugrunde liegenden Wirklichkeit sind aber die Tatsachen, die ihren umfassenden Ausdruck finden im Prinzip der Relativität aller Erkenntnis, nämlich die Analyse des subjektiven Denkprozesses des objektiv-wissenschaftlichen Denkprodukts und der Lebensvorgänge im allgemeinen.

Alles Denken ist Beziehen, Unterscheiden, und zwar geht jeder Erkenntnisakt hervor aus der Bildung einer Relation im Bewußtsein, welche einer Relation in der Umgebung parallel läuft. Darum muß es seine Grenzen da haben, wo keine Möglichkeit der Beziehung vorhanden ist, das ist aber in dem Begriff der absoluten Existenz; denn wo sind hier die zur Erkenntnis derselben nötigen Elemente der Relation?

Jedes Ergebnis des Denkens ist eine Feststellung von Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung. Nichts kann darum Erkenntnis werden, was nicht schon mit vorhandener Erkenntnis irgendwie übereinstimmend und nicht übereinstimmend festgestellt werden kann.

Auch die bloße Definition des Lebens, dieses als Erscheinung betrachtet, enthüllt, wenn auf die abstrakteste Form gebracht, das Prinzip der Relativität aller Erkenntnis. Das Leben, soweit es für uns erkennbar ist, besteht mit Einschluß der Intelligenz in ihren höchsten Formen in der beständigen Anpassung innerer Beziehungen an äußere.

Wie kann da die Erkenntnis anders als relativ sein? Wir können nur Kundgebungen des Absoluten erkennen, nicht das Absolute selber. Das Prinzip der Relativität ist somit das das Gebiet der Erkenntnis bestimmende Prinzip.

Jedoch ist es nicht auch das den Umfang des Geistes überhaupt bestimmende, sondern unser Geist enthält auch etwas, was die Erkenntnis übersteigt. Da nämlich unser Bewußtsein von dem Bedingungslosen buchstäblich das bedingungslose Bewußtsein oder das Rohmaterial des Denkens ist, dem wir beim Denken bestimmte Form verleihen, so folgt, daß ein stets vorhandenes lebendiges Gefühl der realen Existenz nicht eigentlich die Grundlage unseres Denkvermögens bildet. Die Denkgesetze verbieten uns zwar schlechterdings die Bildung eines Begriffs absoluter Existenz, zu gleicher Zeit verhindern uns aber dieselben Denkgesetze, uns von dem Bewußtsein absoluter Existenz freizumachen. Wenn also der Mensch der positiven Existenz des Absoluten gewiß sein kann, so ist für diese Gewißheit die Tatsache die Erklärung, daß neben jenem bestimmten Bewußtsein, für welches die Logik die Gesetze formuliert, es noch ein unbestimmtes Bewußtwerden gibt, welches nicht in Formeln gebracht werden kann[1]. Es stellt sich dies Bewußtsein dar als Abstraktion nicht aus irgendeiner Gruppe von Gedanken, Ideen und Vorstellungen, sondern aus allen Gedanken, Ideen und Vorstellungen; ja es ist dies Bewußtsein geradezu der Gegensatz zum Selbstbewußtsein und trotz seiner Unbestimmtheit ebenso unerschütterlich wie das letztere in seiner relativen Bestimmtheit. Aus dem Gegensatz beider Bewußtseinsformen fließen aber zwei für die Erkenntnistheorie fundamentale Voraussetzungen, nämlich 1. Es gibt erkennbare Gleichheiten und Ungleichheiten unter den Kundgebungen des Absoluten, für welche Behauptung die Beständigkeit eines Bewußtseins von Gleichheit und Ungleichheit unsere letzte Gewähr ist, und 2. es gibt eine daraus hervorgehende Sonderung der Kundgebungen in

---

[1] F. Pr., 3rd Ed., p. 88.

Subjekt und Objekt. Beide Annahmen, erstere den fundamentalen Denkprozeß, letztere das fundamentale Denkprodukt bezeichnend, sind jene psychischen Inhalte, die von dem übrigen Geistesinhalt nicht ohne Auflösung des gesamten geistigen Zusammenhanges überhaupt getrennt werden können, „fundamentale Intuitionen". Die vorläufig anzunehmende Unanfechtbarkeit beider Voraussetzungen wird gerechtfertigt und dauernd gemacht durch die Resultate ihrer Anwendung, nämlich durch den Nachweis der Übereinstimmung der von ihnen angedeuteten Erfahrung mit der faktischen, da „ein anderes Wissen als das aus dem Bewußtsein solcher Übereinstimmung und ihrer korrelativen Nichtübereinstimmung hervorgehende nicht möglich ist" [1]). Damit ist schon gesagt, daß alle Erkenntnis aus der Erfahrung entspringt und die höchste Form der Wahrheit der Erkenntnis nicht mehr sein kann, als eine durch das ganze Gebiet unserer Erfahrung reichende, vollkommene Übereinstimmung zwischen jenen Repräsentationen, welche wir ideal nennen, zu jenen, welche wir als reale bezeichnen [2]).

Es gibt keine Erkenntnisfunktionen a priori im Sinne Kants, sondern das scheinbar Transzendentale des menschlichen Geistes enthüllt sich als organisierte generelle Erfahrung. Die Untersuchungen über den Zusammenhang von Körper und Geist drängen zu dem Schluß, daß das geistige Leben strukturelle Modifikationen des Nervensystems bedingt und daß diese Modifikationen, wenn durch häufige Wiederholung bleibend, organisch gemacht, vererbbar sind, wodurch aus allgemein menschlichen Erfahrungen bestimmte allgemeine menschliche Intuitionen entstehen und die nachfolgenden Geschlechter durch größere Leichtigkeit in der Bildung gewisser psychischer Inhalte vor den vorhergehenden ausgezeichnet sind. Die Analyse des geistigen Lebens führt auf die Empfindung als die fundamentale psychische Einheit, und diese wiederum setzt sich, wie die Schallempfindungen am deutlichsten zeigen, höchstwahrscheinlich aus

[1] F. Pr. 139, Pr. of Psych. II, 312.
[2] F. Pr. 136.

einzelnen Nervenstößen zusammen. Nur in dem Sinne kann darum von Erkenntnis a priori geredet werden, daß man auf genereller Erfahrung ruhende und aus ihr abgeleitete damit bezeichnet, woraus sich von selbst die Bezeichnung Erkenntnis a posteriori für die auf individueller Erfahrung beruhende ergibt.

Da eben Erkennen das Zusammenfassen des Gleichen und das Trennen des Ungleichen ist, so muß es möglich sein, durch fortgesetzte Abstraktion die fundamentalste Gleichheit und Verschiedenheit festzustellen, die allen Erfahrungen gemeinsam ist. Das ist in der Tat möglich, die beiden großen Klassen, die sich so ergeben, sind die der lebhaften und die der schwachen Kundgebungen des Unerkennbaren (vivid and faint manifestations) bzw. Erfahrungen. „Die ersteren, die unter der Bedingung der Wahrnehmung erfolgen, sind Originale; die letzteren, die unter den Bedingungen der Überlegung, des Gedächtnisses, der Einbildungskraft oder der Ideengestaltung auftreten, sind Kopien“ [1]). Sie bilden beide eine Reihe oder einen heterogenen Strom, dessen Unterbrechungen niemals direkt wahrgenommen werden. Offenbar ist diese Unterscheidung gleichwertig mit der zwischen Objekt und Subjekt, zwischen dem Selbst und dem Nichtselbst; denn die Kraft, welche sich in der Reihe der schwachen Kundgebungen offenbart, nennen wir das Ich, die in der der lebhaften das Nicht-Ich. Diese Auseinanderhaltung der Kundgebungen und ihre Zusammenfassung zu zwei verschiedenen Ganzen tritt zum großen Teil von selbst ein und geht allen wohlerwogenen Überlegungen voraus, obschon sie von solchen Überlegungen, wenn sie angestellt werden, bestätigt werden“ [2]). Die Urteilskraft hilft bloß solche Manifestationen, welche sich nicht entschieden mit den übrigen ihrer Art vereinigt haben, ihrer betreffenden Klasse zuzuweisen“ [3]).

---

[1]) Collins-Carus, Epitome der Synthetischen Philosophie, H. Spencer S. 20.
[2] F. Pr. 150.
[3] Ebenda 151.

Übrigens lehrt die Übereinstimmung der durch wahrnehmbare Antezedentien veranlaßten lebhaften Kundgebungen mit solchen, deren Antezedentien nicht wahrnehmbar sind, auch die Existenz eines ungeheuren Reiches von potentiellen lebhaften Manifestationen, welche sowohl jenseit des unmittelbar gegenwärtigen phänomenalen Ich, als auch des phänomenalen Nicht-Ich liegen.

Die Manifestationen des Unerkennbaren, als dem Ich und dem Nicht-Ich zugehörend, sind weiter teilbar in gewisse Formen, deren Realität von den Wissenschaften wie von dem gemeinen Menschenverstand in jedem Augenblick als absolut sicher angenommen wird: Raum, Zeit, Stoff, Bewegung, Kraft. Die Analyse zeigt sie als auf der Erfahrung von Kraft beruhend, nämlich Raum und Zeit als die Abstrakta aus den Formen verschiedenartiger geistiger Beziehung, und zwar Zeit als das Abstraktum aller Sukzessionen, Raum als das aller Coexistenzen, Stoff und Bewegung als die Konkreta aus den Inhalten verschiedenartiger geistiger Beziehung, und zwar Stoff als das mit Widerstand und Ausdehnung, Bewegung als das mit fortgesetzter Lageveränderung ausgestattete Konkretum. Die Kraft als symbolisches Mittel und Ursache von Veränderungen ist das letzte Ergebnis der Analyse, und Erfahrung von Krafteindrücken der erste Beginn alles geistigen Lebens.

Aus den vielen Erfahrungen von Stoff, Bewegung und Kraft hat die Wissenschaft in ihrem Streben nach Vereinheitlichung der Erkenntnis allgemeine Gesetze abgeleitet, die für alle Erscheinungen, physische wie psychische, gültig sind. Es sind folgende: das Gesetz der Kontinuität der Bewegung, der Umformung und Gleichwertigkeit der Kräfte, des Verlaufs der Bewegung in Richtung des kleinsten Widerstandes, des Rhythmus der Bewegung und das allen zugrunde liegende Gesetz von der Erhaltung der Kraft[1]). Die Philosophie jedoch, deren Wesen in vollständiger Vereinheit-

[1] Spencer wählt die Bezeichnung: The Persistence of Force (F. Pr., p. 186.)

lichung der Erkenntnis besteht, verlangt nach einer alles umfassenden Vorstellung der Dinge, einer universellen Synthese. Die einzelnen, eben genannten allgemeinen Gesetze vermögen sie nicht zu geben, wohl aber sind sie die Faktoren dieser Synthese, die Synthese selbst kann nur sein das Gesetz ihres Zusammenwirkens, d. h. das Gesetz der kontinuierlichen Andersverteilung von Stoff und Bewegung. Wenn es gelingt, dieses Gesetz zu finden, so ist die Philosophie am Ziele.

Die Erfahrung lehrt universell, daß jede wahrnehmbare Erscheinung einen Prozeß durchmacht von Integration des Stoffes und Aufgabe der Bewegung zu Integration der Bewegung und Zerstreuung des Stoffes, wobei beide Vorgänge, identisch mit Entwicklung (evolution) und Auflösung (dissolution) und gleicherweise für greifbare Massen wie für Moleküle geltend, stets gleichzeitig vor sich gehen, aber nie im Gleichgewicht sind. Die Betrachtung der verschiedensten Erscheinungen des Universums ergibt folgende Definition der Entwicklung: Evolution ist eine Integration von Substanz und eine diese begleitende Zerstreuung von Bewegung, während welcher die Substanz von einer relativ unbestimmten, unzusammenhängenden Gleichartigkeit zu einer relativ bestimmten, zusammenhängenden Ungleichartigkeit übergeht und die zurückgebliebene Bewegung eine parallele Umgestaltung erfährt[1]).

Als Deduktion folgt diese Entwicklungsformel aus dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft mittels der Tatsachen der Unstetheit des Homogenen, der Vervielfältigung der Wirkungen und der Sonderung (Segregation) des Gleichartigen vom Ungleichartigen. Die Auflösung oder Dissolution vollzieht sich nach dem entgegengesetzten Gesetze und ist von der Evolution durch einen momentanen Gleich-

---

[1] F. Pr., 6th Ed., § 145: Evolution is an integration of matter and concomitant dissipation of motion; during which the matter passes from an relatively indefinite, incoherent homogeneity to a relatively definite, coherent heterogeneity and during which the retained motion undergoes a parallel transformation.

gewichtszustand getrennt. Dem Denken bleibt keine andere Wahl, als dem Universum einen fortgesetzten Rhythmus zwischen Entwicklung und Auflösung zuzuschreiben. Es durchläuft jetzt das Stadium der Evolution; bis zum Gleichgewichtszustand wird — für diese Frage sind besonders astronomische Erwägungen maßgebend — eine unsagbar lange Zeit vergehen.

B. Die Ethik Spencers.

1. Methodologischer Teil (Darstellung).

a) Der wissenschaftliche Charakter der Ethik im allgemeinen.

„Jede Wissenschaft beginnt mit der Anhäufung von Beobachtungen und verallgemeinert dieselben dann sofort auf empirischem Wege; allein erst dann, wenn sie das Stadium erreicht hat, in welchem ihre empirischen Verallgemeinerungen in eine rationelle zusammengefaßt werden, wird sie zur entwickelten Wissenschaft" (I, 69)[1].

Der Ethik als der Wissenschaft, die das Handeln der vergesellschafteten menschlichen Wesen von einer bestimmten Seite aus betrachtet, mangelt noch eine derartige Verallgemeinerung; selbst die ethische Richtung der Gegenwart, die einer wissenschaftlichen Auffassung der sittlichen Tatsachen am nächsten steht, der Utilitarismus, findet die Grundsätze des sittlichen Handelns nur mittels Induktion. Sie ist eine empirisch und nicht eine rationell vorgehende Ethik. Der deduktive Weg, d. i. die Ableitung der sittlichen Prinzipien von allgemeinen Prinzipien, wird für aussichtslos gehalten und ist darum auch noch von keinem der bekannteren ethischen Systeme eingeschlagen worden. Man findet ihn auf

---

[1] Diese in den Text eingestreuten Hinweise beziehen sich auf die Vetterscheы Übersetzung der Ethik Spencers.

zweierlei Weise, einmal auf eine mehr allgemeine, indem man das universale Handeln, und sodann auf eine mehr spezielle, indem man die Ethik im Verhältnis zu ihren wissenschaftlichen Grundlagen, Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie betrachtet[1]). Beide Betrachtungen führen zum Evolutionismus, bzw. zu dem seine logische Grundlage bildenden Kausalitätsprinzip als dem obersten Prinzip, nach dem die Ethik ihre Grundsätze zu deduzieren hat, und lassen als allein richtige Methode der Ethik die erkennen, nach welcher die notwendigen Beziehungen zwischen den Lebensbedingungen als Ursachen und den Lebensvorgängen als Wirkungen festgestellt und von bestimmt formulierten Gesetzen aus die Regeln des Handelns abgeleitet werden. Da dieser Zusammenhang durch keine Autorität und kein Mittel eingerichtet oder verändert werden kann, so irren die ethischen Systeme, die diese Methode nicht gebrauchen. Das sind aber alle, die theologischen, die politischen, die intuitionalen und auch die empirisch-utilitaristischen; die letzteren müssen mit genannt werden, weil sie nur irgendeine, aber nicht d i e Beziehung zwischen Ursache und Wirkung anerkennen.

b) Vom Willen und von der Willensfreiheit.

Dieser unerschütterliche Zusammenhang besteht auch in bezug auf das Psychische. Niemals kann eine Handlung durch eine freie Ursache, etwa durch den sogenannten freien Willen erfolgen, sondern die Ursache ist in allen Fällen eine bedingte, ihrem objektiven Wesen nach eine Bewegung, d. i. eine Andersverteilung von Kraft und Stoff mit einer unabsehbaren Reihe von Voraussetzungen, ihrem subjektiven Wesen nach ein Gefühl oder ein Komplex von Gefühlen, wiederum mit mannigfachen Vorbedingungen.

Da alle Formen des Bewußtseins mit Einschluß des

[1]) The ethics can find its ultimate interpretations only in those fundamental truths which are commonly all of them. (Pr. of Eth. I, 63.)

Willens nichts anderes sind als Begleiterscheinungen des Zusammenhanges zwischen Organismus und Außenwelt, mit anderen Worten nur verschiedene Seiten oder Phasen der koordinierten Gruppen von Veränderungen, wodurch innere an äußere Beziehungen angepaßt werden, so bedeuten Gedächtnis, Vernunft, Gefühl, Wille alle denselben psychischen Vorgang, nur eben von verschiedenen Seiten aus betrachtet. Alle die genannten psychischen Erscheinungen entstehen gleichzeitig, sobald die automatischen Tätigkeiten komplizierter, seltener und zögernder werden, und umgekehrt verschwinden sie gleichzeitig in demselben Maße, als die psychischen Veränderungen automatisch werden. Im besonderen ist das Aufhören der automatischen Tätigkeit und das Aufdämmern des Wollens durchaus eins und dasselbe. Das Wollen ist zu definieren als jener Zustand des Bewußtseins, der dadurch entsteht, daß die einem komplizierten Eindruck entsprechenden motorischen Veränderungen durch den Gegensatz zu anderen gleichfalls erregten motorischen Veränderungen an der sofortigen Ausführung verhindert werden, welcher Zustand schließlich doch zur Tätigkeit führt, also kurz der Widerstreit zweier Gruppen idealer motorischer Veränderungen um die Realisation, von denen endlich eine siegt.

Während dieses psychischen Zustandes ist jedoch weit mehr im Bewußtsein als nur diese widerstreitenden Gruppen, nämlich ein Aggregat idealer, die Folgen früherer Handlungen repräsentierender Sinneseindrücke, die durch individuelle und generelle Erfahrung in den geistigen Besitz des Handelnden gelangt sind. Infolge der ungeheueren Menge dieser organisierten Erfahrungen werden diese Veränderungen hervorgerufen, die in jedem Augenblick im menschlichen Bewußtsein ablaufen, und u. a. auch die, von denen der Mensch sagt, daß er sie wolle, indem diese Erfahrungen zusammenwirken mit den unmittelbaren Eindrücken seiner Sinne. Die Wirkungen dieser kombinierten Faktoren werden dann in jedem Falle noch durch den allgemeinen oder lokalen physischen Zustand seines Organismus einigermaßen abgeändert.

Darin liegt aber, daß der Mensch wohl tun kann, was er zu tun wünscht, daß er aber nicht nach Belieben begehren und nicht begehren kann[1]), d. h. daß die Frage nach der Freiheit des Willens entschieden und gänzlich zu verneinen ist. Der ganze Begriff der Willensfreiheit beruht auf einer Täuschung subjektiver und objektiver Art. Das geistige Ich wird für mehr gehalten, als das jeweils bewußte Aggregat von Gefühlen und Vorstellungen und ihm eine Existenz neben diesem zugeschrieben, während doch beide identisch sind; darum auch der Ausdruck: ich habe mich entschlossen, insofern eine Inkorrektheit enthält, als die Entschließungen keineswegs aus einem in der eben dargelegten Weise verstandenen Ich bewirkt werden, sondern notwendig aus der Art der widerstreitenden Bewußtseinsinhalte und ihrer Zusammenhänge mit dem Unbewußten hervorgehen.

Die objektive Täuschung besteht in dem Mißverständnisse der Tatsache, daß, je größer und mannigfaltiger dem Grade nach die Zusammenhänge eines jeden psychischen Zustandes mit anderen werden, desto unberechenbarer und scheinbar gesetzloser auch die psychischen Veränderungen selbst erscheinen müssen. Die scheinbare Gesetzlosigkeit ist jedoch nicht auf Konto eines unabhängigen Willens zu setzen, sondern auf das der verwickelten Zusammensetzung der Ursachen; sie ist aber auch nur scheinbar; in Wirklichkeit sind die Folgen dieser komplizierten Ursachen ebenso gesetzmäßig wie die einfachste Reflextätigkeit[2]).

c) Absolute und relative Ethik.

Können aber die sittlichen Tatsachen in jeder Beziehung auf das Kausalprinzip zurückgeführt werden, und ist die Ethik durch den Evolutionismus zur entwickelten Wissen-

[1]) That every one is at liberty to do what he desires to do (supposing there are no external hindrances) all admit; though people of confused ideas commonly suppose this to be the thing denied. But that every one is at liberty to desire or not to desire which is the real proposition involved in the dogma of free will, is negatived ... by the analysis of consciousness. (Princ. of Psych. I, 500.)

[2]) Vgl. hierzu Princ. of Psych. I, 517—527.

schaft geworden, so heißt das, daß letzte dauernde Gesetze aufgestellt und bestimmt formuliert werden können. Das ist in der Tat möglich und geschieht wie bei allen anderen Wissenschaften. So wie z. B. die Mechanik zu ihren absoluten Wahrheiten gelangt, indem sie aus den ihrer Betrachtung unterliegenden Vorgängen die unwesentlichen, verwirrenden Momente eliminiert und nur die idealen Bedingungen ins Auge faßt, so muß auch die Ethik die endgültigen Gesetze des sittlichen Handelns unter Elimination aller sie verdunkelnden Zufälligkeiten feststellen. Erst wenn sie das getan hat, kann sie es unternehmen, auch das tatsächliche, unter der verwickelten gegenwärtigen Wirklichkeit sich vollziehende Handeln zu untersuchen, d. h. die relativen Wahrheiten zu formulieren. Da aber die Verwickeltheit des gegenwärtigen Handelns die Folge mannigfacher Widerstreite und Hemmungen ist, wie sie einem Übergangszustande anhaften, so sind die darin sich offenbarenden absoluten Wahrheiten zugleich die Gesetze eines Zustandes vollkommener Entwicklung, und es ist die Behauptung gerechtfertigt, daß ein idealer Kodex des Handelns bestehen muß, welcher das Betragen des vollkommen angepaßten, des idealen Menschen in der vollkommen entwickelten Gesellschaft zum Ausdruck bringt. „Ein solcher Kodex ist es, was wir hier absolute Ethik nennen, zum Unterschied von der relativen Ethik, ein Kodex, dessen Gebote allein als absolut richtig anzusehen sind im Gegensatz zu jenen, die nur relativ richtig oder am wenigsten böse sind, und der als System des idealen Handelns des höchsten Maßstab darstellen soll, wenn wir so gut als möglich die Aufgabe des realen Handelns zu lösen versuchen“ (I, 308).

Diese Unterscheidung ist um so nötiger, als es keineswegs in jedem Falle nur einen guten und einen bösen Weg gibt, vielmehr in zahlreichen Fällen von gut im eigentlichen Sinne *gar nicht* geredet werden kann, sondern nur vom kleinsten *Übel*, und in anderen wieder es nicht einmal möglich ist, *irgendwie* bestimmt festzustellen, welches das kleinste Übel

ist. Ein Handeln aber, das irgendein Übel schafft, kann nicht absolut gut sein.

Die Entwicklung strebt nun dahin, die Übel immer seltener zu machen, die Natur des Menschen so an seine Lebensbedingungen anzupassen, daß endlich die absolute Ethik allein und allenthalben herrschen wird. Dann aber wird der Mensch den Zustand des „ideal man“ erreicht haben, wie er allen Moralisten vorschwebt.

1. Methodologischer Teil (Kritik).

a) Der wissenschaftliche Charakter der Ethik im allgemeinen.

Spencers Kritik der Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft ist ein Ausfluß seiner in den First Principles dargelegten Lehre, daß der Fortschritt der Wissenschaften in der Vereinheitlichung des Wissens bestehe. Man wird ihm beistimmen müssen, wenn er hier im besonderen als Charakteristikum einer entwickelten Wissenschaft die Zusammenfassung ihrer empirischen Verallgemeinerungen in eine rationelle erkennt und von der Ethik sagt, daß ihr eine solche, das ist eine Verallgemeinerung aus den inneren ursächlichen, nicht aus dem äußerlich sinnfälligen Zusammenhange der Tatsachen heraus, noch fehle. Er entnimmt aus dem Vorhandensein dieses Mangels für sich die Aufgabe, der Ethik die „rationelle Verallgemeinerung“ zu geben. Die Aufgabe ist die höchste, die er sich wählen konnte. Es muß jedoch die Frage gestellt werden, ob sie für die Ethik lösbar ist, und wenn, ob die aufgefundenen ursächlichen Zusammenhänge in ein einziges allgemeines Gesetz zusammengefaßt werden können. Es ist dies bei dem besonderen Charakter der Moralwissenschaft keineswegs eine Frage, deren positive Lösung ohne weiteres klar wäre.

Die Ethik ist in erster Linie eine praktische Wissenschaft, ja die praktische Wissenschaft schlechthin, sowohl in dem Sinne, daß lediglich die Führung des Lebens und seine Resultate das Objekt ihrer Untersuchung sind, als auch in dem, daß ihr dieses Objekt Selbstzweck ist. Diese Eigenart bedingt mannigfache Schwierigkeiten der ethischen Forschung. Die Kompliziertheit und Ungleichartigkeit des Objekts, die fortwährenden, äußerst vielseitig bedingten Wandlungen der ethischen Anschauungen lassen der exakten Untersuchung nur wenig Raum. Die erfolgreichen Forschungswege, die andere Wissenschaften einzuschlagen vermögen, bleiben der Ethik entweder ganz verschlossen, wie die des Experiments, oder sind nur im beschränkten Maße gangbar, wie die der historischen Betrachtung. Schon das muß die Zusammenfassung der empirisch ethischen Verallgemeinerungen in eine rationelle viel schwieriger erscheinen lassen als in allen anderen Wissenschaften.

Sodann ist die Ethik eine Wissenschaft höheren Grades, ein Teil der Philosophie. Als solche muß sie sich auf die Ergebnisse spezieller Wissenschaften stützen, um zu ihren Ergebnissen zu gelangen, nicht bloß einiger Wissenschaften, sondern aller, allerdings einiger in be-

sonderem Maße. Es muß ohne weiteres zugegeben werden, daß die Ethik in diesen Entlehnungen rationell entsprechend den betreffenden Wissenschaften sein muß. Aber wo ist die Zusammenfassung aller Wissenschaften in ein einziges oberstes Prinzip? Nur diese könnte ja wohl der Ethik die rationelle Verallgemeinerung oder, was dasselbe ist, das eine alle sittlichen Tatsachen umfassende Deduktionsprinzip geben, das ihr fehlt. Noch ist die Philosophie nicht so weit, daß sie dieses Prinzip gefunden hätte. Alles bisher in dieser Beziehung Geleistete ist höchstens individuell subjektive Rationalität, nicht aber generell objektive. Vielleicht liegt diese, wenn sie auch immer das ideale Endziel alles Wahrheitsstrebens sein muß, überhaupt jenseit der Grenzen menschlicher Fähigkeit. Solange sie jedoch nicht gefunden ist, muß sich die Ethik der Möglichkeit einer uniformen, in allen ihren Teilen gleichgerichteten Deduktion entziehen, und es muß daran festgehalten werden, daß die Lösung der höchsten Fragen des Daseins nach wie vor weniger objektiv erkennbar als subjektiv erfaßbar ist, und daß nur darin das Genie sich offenbart, daß es der Mund vieler ist.

Spencer glaubt aber, dieses oberste Prinzip in der Entwicklungstheorie gefunden zu haben. So hoch die Entwicklungstheorie eingeschätzt zu werden verdient, und so wichtig ihre Leistungen für das ganze moderne Geistesleben schon sind und noch sein werden, muß jedoch der Glaube an diese Anwendbarkeit des Evolutionsprinzipes als eine Überschätzung erscheinen. Das Entwicklungsprinzip ist ein Prinzip des Werdens, nicht des Seins; es liegt aber im Wesen des Sittlichen das Moment des Beharrenden, einer bestimmten stetigen Zuständlichkeit, die unabhängig bestehe von dem fortwährenden Wandel und über demselben [1]), und dieses Moment — man könnte es die metaphysische Seite des Moralischen nennen — widerstrebt der Alleinherrschaft des Entwicklungsprinzipes in der Ethik. Außerdem gibt der Evolutionismus im letzten Grunde höchstens eine Antwort auf die Frage, wie etwas geschieht, nicht aber auf die, warum es geschieht. Das kommt auch in Spencers Entwicklungsformel zur Geltung. Logisch betrachtet ist diese lediglich eine Deskription, nicht aber ein Gesetz, wenn man mit Wundt als die wesentlichen Merkmale eines Gesetzes auffaßt: 1. die Verknüpfung selbständig zu denkender Tatsachen, 2. das direkte oder indirekte kausale Verhältnis, und 3. den heuristischen Wert und die generelle Bedeutung [2]).

Dazu kommt der hypothetische Charakter sowohl einiger ihrer Voraussetzungen als vor allem ihrer Konsequenzen. Unter den ersteren ist besonders zu nennen die Annahme, daß die Entwicklungsformel das Gesetz der Zusammenwirkung der einzelnen fundamentalen Kraftgesetze sei, und daß alle Bewegung rhythmisch verlaufe, unter den letzteren die Annahme der universellen Gültigkeit der Formel und die Idee der Vervollkommnung. Was die Idee der Vervollkommnung betrifft, so muß sie auf dem Boden einer mechanischen Weltanschauung seltsam erscheinen. Der Ausgleich der Kräfte geht unaufhörlich und stetig vor sich und vollkommen; es ist überflüssig zu sagen, gemäß seinen Bedingungen: denn diese Bedingungen sind

[1]) Hierauf beruht auch die große Verwandtschaft zwischen Ethik und Religion. Das Wesen dieser Zuständlichkeit und die Mittel zu ihrer Verwirklichung zu bestimmen, muß schließlich als der wesentlichste Zug des ethischen Problems erscheinen.

[2]) Wundt, Logik, 2. Auflage, II, 2, 132 ff.

eben Kräfte. Wenn nun alle Dinge und Erscheinungen Produkte dieses Ausgleichs sind, so müssen sie wie der Ausgleich selbst vollkommen oder besser jenseit von vollkommen und unvollkommen sein. Die Entwicklung als Ganzes objektiv und materialistisch betrachtet, kann demnach nicht ein Höherbilden, sondern nur ein Umbilden bedeuten, und ihre graphische Darstellung muß nach diesem Standpunkte eine nach der Unendlichkeit orientierte Gerade sein. Anders vom subjektiven und psychologischen Standpunkte aus. Hier sind nur beschränkte Zeitstrecken zu überschauen möglich, und ihre Orientierung geschieht nach den drei Merkmalen der geistigen Seite: der Erfahrung: der Wertbestimmung, der Zwecksetzung und der Willensbetätigung [1]). Und in der Tat erscheint von hier aus die Kurve der Entwicklung auf und absteigend, so daß hier der Begriff Vervollkommnung mit seinem Gegenteil ganz am Platze ist.

Da Spencer die Verschiedenheit der Standpunkte übersieht, ist seine Entwicklungsformel weder dem einen, noch dem anderen adäquat; im besonderen kann sie darum für die Ethik nicht die Bedeutung haben, die Spencer ihr zuschreibt, da diese die geistige Seite eines großen und wichtigen Teils der Erfahrung in einem ganz besonders intensiven und charakteristischen Sinne zum Objekte hat.

Auf zweierlei Weise sucht er seine Entwicklungsformel als einzig maßgebendes Prinzip in die Ethik einzuführen, einmal auf mehr allgemeine, indem er das „universale Handeln" betrachtet, und sodann auf eine mehr spezielle, indem er die wissenschaftlichen Grundlagen der Ethik untersucht. Zu einem wenig sympathischen allgemeinen Schlusse gelangt er auf letzterem Wege. Er findet, daß die Ethik eine psysikalische, biologische, psychologische und soziologische Seite habe und darum ihre letzten Erklärungen nur in jenen Tatsachen finden könne, die allen diesen Einzelwissenschaften gemeinsam sind. Damit wird die Ethik aller Selbständigkeit entkleidet und lediglich als ein Gebiet dargestellt, das allen diesen vier Wissenschaften gemeinsam zugehört und infolge dieser vierseitigen Zugehörigkeit eine gewisse Originalität und das Recht der Existenz als besondere Wissenschaft besitzt. Das heißt aber: es gibt überhaupt kein ethisches Problem, sondern das, was bisher als solches bezeichnet wurde, ist lediglich eine etwas eigenartige Seite der Naturwissenschaft und findet seine Lösung durch eine geschickte Normierung dessen, was Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie über das universale Handeln im allgemeinen und das menschliche Handeln im besonderen zu sagen haben.

Demgegenüber muß aber betont werden, daß es eine spezifisch-ethische Betrachtung des Handelns gibt, die als das Handeln im Lichte eines gewissen Normbegriffs schauend und an gewisse ethische Intuitionen anknüpfend, unvergleichbar ist den genannten einzelwissenschaftlichen Untersuchungen; welcher Normbegriff zwar nicht ursprünglich gegeben, aber auch nicht bloß eine Kombination von physikalischen, biologischen, psychologischen und soziologischen Wahrheiten ist, sondern der Gesamtheit aller Wissenschaften, mit anderen Worten, der gesamten geistigen Kultur entspringt und der, insofern sich diese in ihren höchsten Formen, wie die Geschichte der Menschheit beweist, in gewissen, sich immer gleichbleibenden Bahnen bewegt, jene Konstanz besitzt, die dem innersten Wesen des Sittlichen

---

[1]) Wundt, vgl. Eisler: W. Wundts Philosophie und Psychologie, Leipzig 1902, S. 38.

entspricht. Diesen Normbegriff aber vermögen Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie weder zu fassen, noch zu erzeugen, wenngleich sie ihm sicherlich die wichtigsten Züge liefern.

Vor allem muß man unter den für die Ethik als besonders wichtig genannten Wissenschaften ein Gebiet vermissen, das ist die Geschichte. Soziologie soll sie zwar wahrscheinlich mit umfassen, wird sie doch „Philosophie der Geschichte“ [1]) genannt, aber sie tut es in Wirklichkeit nicht, wenigstens nicht bei Spencer, bei dem sie einen viel engeren Zusammenhang hat mit naturwissenschaftlichen Hypothesen als eben mit der geschichtlichen Tatsächlichkeit. Die vier wissenschaftlichen Grundlagen der Ethik, wie sie Spencer gestaltet, bieten infolge ihrer universell evolutionistischen Auffassung wenig Raum für das spezifisch Menschliche. Es liegt hier die Erklärung für den großen Optimismus Spencers, der allerorten in seinem ethischen System zutage tritt.

Die logische Grundlage des Evolutionismus ist das Kausalitätsprinzip. Dieses als ein rein formales Prinzip kann zwar nicht die oberste allumfassende Deduktionsquelle der Ethik sein, dazu gehört ein substantielles Urteil, es kann aber als der einzige Weg betrachtet werden, der schließlich zu ihr hinführt. In der Forderung der Untersuchung der kausalen Zusammenhänge allenthalben in den ethischen Erscheinungen liegt darum auch Spencers Bedeutung für die Ethik. Es tritt hierin der überwältigende Einfluß der modernen Naturwissenschaft in ihm zutage, deren Methode er ohne weiteres auf die Ethik überträgt. Das führt aber auf den Gegenstand des nächsten Abschnitts.

b) Vom Willen und von der Willensfreiheit.

Mit der Forderung der unbeschränkten Geltung des Kausalprinzips auf ethischem Gebiete tritt Spencer ein in den Kampf um die Willensfreiheit. Seine evolutionistischen Prinzipien im allgemeinen und seine physiologisch-psychologischen drängen ihn zum radikalen Determinismus. Was die letzteren Prinzipien betrifft, so stimmen sie vielfach und in wichtigen Punkten mit den Ergebnissen der modernen deutschen Psychologie überein, so z. B. in bezug auf die Lehre von der Kontinuität und prinzipiellen Gleichheit aller geistigen Vorgänge, die klare Erkenntnis der Bedeutung des Überindividuellen, den vollständigen Bruch mit der Vermögenstheorie, dazu kommen auch Spuren einer Auffassung aller psychischen Existenz lediglich als Ereignis. Leider ist Spencer nicht durchgedrungen zur prinzipiellen Sonderung von Psychologie und Physiologie, des Psychischen vom Physischen. Sicherlich kann und soll die Physiologie die Psychologie unterstützen, aber sie soll sie nicht bestimmen [2]). So hat Spencer eine Reihe physiologischer Hypothesen in seiner Psychologie, wie z. B. die Zurückführung des Psychischen auf Molekularbewegungen im Gehirn und in den Nervenbahnen, die Identifikation des Psychischen mit auf unerkennbare Weise umgewandelter nervöser Energie, die weitgehendste Abhängigkeit des Psychischen von der Ausbildung bzw. dem Vorhandensein entsprechender Nervenstrukturen, womit er direkt die Wichtigkeit des Assoziationsgesetzes als des Grundgesetzes alles

---

[1]) Vgl. Barth, Philosophie der Geschichte als Soziologie, Leipzig 1897.

[2]) Wundt, vgl. Eisler a. a. O. S. 36.

physischen Geschehens in Verbindung bringt[1]), die nervös-strukturelle Vererbung der generellen oder organisierten Erfahrung. Natürlich ist auf Grund solcher Hypothesen die Geltung der mechanischen Kausalität auf dem Gebiete des Psychischen eine selbstverständliche Konsequenz. Vielleicht würde Spencer, wenn er nur seinen psychologischen Prinzipien gefolgt wäre, zu einer ähnlichen Auffassung gekommen sein wie Wundt, nämlich zur Annahme einer besonderen psychischen Kausalität neben der vollständig geschlossenen physischen, die der Erfahrung der Willensfreiheit vollständig gerecht wird durch die Annahme eines psychischen Determinismus oder einer Kausalität des Charakters.

Was Spencers spezielle Willenstheorie betrifft, so vermag sie zwar den physiologischen Grund nicht zu verbergen, aber sie drängt ihn doch auch nicht gerade einseitig hervor, ja vielfach tritt hier Übereinstimmung mit der modernen deutschen Willenstheorie bzw. Psychologie hervor, so in bezug auf den engen Zusammenhang des Willens mit dem Gefühl, die Erkenntnis des Widerstreits der Bewußtseinsinhalte als des wesentlichsten Moments des Willensvorganges, die Mitwirkung des Überindividuellen, die Ablehnung eines besonderen unabhängigen Willensvermögens. Bedenken muß Spencers Willentheorie besonders erregen in bezug auf die Entstehung des Willens, damit zusammenhängend auf die enge Beschränkung des Gebiets der Willenserscheinungen und die allzu geringe Einschätzung der Bedeutung des Willens auf dem Gebiete des Psychischen überhaupt.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist Spencer der Meinung, daß der Wille in jedem Falle eine objektive Ursache habe und daß diese Ursache „eine Bewegung, d. i. eine Andersverteilung von Kraft und Stoff", sei mit einer unabsehbaren Kette von Voraussetzungen. Es folgt diese Lehre direkt aus seiner physiologischen Fundamentierung der Psychologie. Wenn aber eine psychische Erscheinung rein psychologisch betrachtet werden muß, so ist es der Wille; denn das Formende und nach logischen und ethischen Normen Verbindende, das die höheren psychischen Prozesse auszeichnet, kommt bei ihm in besonderem Maße zur Geltung. Es ist eine unannehmbare Verallgemeinerung Spencers, wenn er, mag es auch bei vielen besonders einfachen Willensprozessen zutreffen, behauptet, alle unsere äußeren Willenshandlungen hätten eine Bewegung zur notwendigen Voraussetzung. Zunächst ist damit die Veranlassung des Willensvorganges durchaus nicht erklärt; denn es kann mit keinem Mittel begreiflich gemacht werden, wie aus einer Bewegung eine Empfindung oder ein Gefühl oder überhaupt Psychisches werden kann[2]. Sodann fehlt dieser Verallgemeinerung jeder Beweis, weder gibt ihm die unmittelbare Beobachtung und Erfahrung, noch kann er aus dem allgemeinen Zusammenhang zwischen Leib und Geist erschlossen werden, wenn auch zuzugeben sein wird, daß jeder psychische Vorgang seine physiologische Korrespondenz besitzt, Korrespondenz, nicht aber Ursache. Spencers Lehre über die Veranlassung des Willensvorganges ist eine petitio principii, entflossen der Verquickung von Physiologie und Psychologie.

Damit hängt direkt zusammen die enge Beschränkung des Gebietes der Willenserscheinungen. Das Wollen ist ihm der Widerstreit

---

[1]) Vgl. Princ. of. Psych. I, § 116.

[2]) Spencer spricht übrigens dasselbe aus: vgl. First Principles §§ 21 f.; Pr. of. Psych. §§ 270—72.

zweier Gruppen idealer motorischer Veränderungen um die Realisation, „von denen schließlich eine siegt“. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß jeder klarbewußte Willensvorgang im Subjekt ein Gefühl der Selbsttätigkeit erweckt und dieses Gefühl lediglich den Willensakten anhaftet, also ein Kennzeichen für sie ist, so springt in die Augen, wie viel zu eng Spencers Definition ist. Sie vernachlässigt alles das, was Wundt innere Willenshandlung nennt, und wird der fundamentalen Bedeutung des Willens für alle psychischen Prozesse durchaus nicht gerecht.

Kein Wunder daher, wenn die Willensvorgänge als ohne Einfluß auf die Entwicklung im allgemeinen angesehen, ja schließlich überhaupt nicht als besondere psychische Erscheinungen anerkannt, sondern inbegriffen werden in die des Gedächtnisses, der Vernunft und im besonderen des Gefühls als gleichzeitig mit ihnen und neben ihnen entstehend. Jedoch eben darin, daß die Willensvorgänge durch die Wechselwirkung der Bewußtseinsinhalte aufeinander entstehen, außer derselben aber keine Existenz haben, liegt der Charakter ihrer Besonderheit und die Nötigung, das Wollen als spezifischen psychischen Vorgang anzuerkennen, liegt zugleich seine Bedingtheit und seine Freiheit, seine Abhängigkeit von allen psychischen Inhalten und seine Herrschaft über alle.

Da aber die Bewußtseinsinhalte als Psychisches außerhalb der mechanischen Kausalität stehen, so kann auch die Bedingtheit und Unabhängigkeit des Willens nur eine psychische sein. Diese psychische Kausalität ist nicht ein Abbild oder eine Wirkung der physischen vermittelst der Erfahrung; denn die psychischen Zusammenhänge sind nach eigenen Gesetzen und zum großen Teil unter Vermittlung des Willens durch eine apperzeptiv-synthetische Bewußtseinsfunktion hergestellt, sondern die physische Kausalität ist eine Folge der psychischen, lediglich ein logisches Prinzip. Sicherlich besteht also Spencers Behauptung, daß der Mensch nicht nach Belieben wollen kann, an sich betrachtet, vollständig zu recht; da er aber nicht unterscheidet zwischen psychischer und mechanischer Kausalität, sondern nur die mechanische kennt, so birgt sie einen großen Mangel. Damit erledigt sich der Vorwurf einer objektiven und einer subjektiven Täuschung, den Spencer den Anhängern der Willensfreiheit macht. Er muß, wenn an sich betrachtet, als berechtigt anerkannt werden. Wird er aber in bezug zu seinen physiologischen Voraussetzungen betrachtet, ergibt sich die Nötigung, den Vorwurf zurückzugeben. Spencer macht sich einer subjektiven Täuschung schuldig, indem er die intuitive Gewißheit der Wahlfreiheit, deren sich der Mensch fortwährend bewußt wird, übersieht und nicht erkennt, daß auch das Handeln „im Bewußtsein der Bedeutung, welche die Motive und Zwecke für den Charakter des Wollenden besitzen“[1]), ein freies Handeln ist. Und er macht sich einer objektiven Täuschung darin schuldig, daß er, wie schon gesagt, psychische und mechanische Kausalität nicht unterscheidet.

c) Absolute und relative Ethik.

Die Scheidung der Ethik in absolute und relative hängt einerseits eng mit der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Ethik, anderseits mit der nach dem sittlichen Ideal bzw. dem sittlichen

[1]) Wundt, Ethik, 3. Aufl., II, 70.

Endzustand zusammen. War die Forderung nach rationeller Ethik mehr vom rein theoretischen Standpunkt aus erfolgt, so spricht hier die praktische Auffassung wesentlich mit, ja sie liefert schließlich die alleinige Stütze; denn die theoretische Begründung erweist sich bei näherem Zusehen als nicht standhaltend.

Was zunächst die letztere betrifft, so ist zuzugeben, daß auch für die Ethik die Abstraktion umfassender allgemeiner Wahrheiten aus den einzelnen konkreten Fällen das Kennzeichen wissenschaftlichen Fortschritts ist, aber doch in etwas anderem Sinne als bei den Einzelwissenschaften. Zu den schon Seite 20f. angeführten Gründen ist hier hinzuzufügen, daß die allgemeinsten spezifisch ethischen Wahrheiten seit langer Zeit feststehen. Was die Ethik zu leisten hat, ist darum nicht zuerst Feststellung neuer Werte, sondern Schutz der alten, altbewährten, dem menschlichen Wesen adäquaten vor der Beseitigung durch Umstürzler, sodann Umprägung in eine Form entsprechend dem Geiste der Zeit, so daß ihre veredelnde, unersetzbare Leitung trotz der immer stärker werdenden Verdunklung durch die wachsende Kompliziertheit der Lebensverhältnisse von neuem erkannt werde und allgemein wirksam sei. In bezug auf den ethisch-wissenschaftlichen Fortschritt kann es sich also nur um die neuartige Begründung und höchstens um Ergänzung dieser Altwerte und im besonderen um die Ausschließung alles prinzipiellen Schismas handeln.

Anders bei den Einzelwissenschaften, im besonderen bei der Naturwissenschaft. Hier kommt es in erster Linie ja lediglich auf die Gewinnung neuer und allgemeinster Wahrheiten und ihre systematische Darstellung an. Der Unterschied liegt begründet in dem Charakter der Ethik als theoretisch-praktischer Disziplin und der Wissenschaften als rein theoretischer Gebiete. Damit hängt zusammen, daß die allgemeinsten Wahrheiten der Ethik Normen für den Willen, die der Wissenschaften Definitionen für den Verstand sind.

Das führt auf die größte Schwierigkeit, die der Spencerschen Scheidung der Ethik in absolute und relative entgegensteht. Spencer ist infolge seiner Evolutionstheorie der unerschütterlichen Gewißheit, daß dem menschlichen Handeln gewisse, im äußeren Geschehen bedingte und demselben analoge Gesetze zugrunde liegen und daß es nur gilt, diese Gesetze festzustellen und zu formulieren, um einen idealen Kodex des Handelns zu haben. Der Gedanke der gesetzmäßigen Bedingtheit des Handelns ist ein großer und viel erörterter und seine Betonung entschieden eine glänzende Seite der Spencerschen Ethik, aber man wird von vornherein behaupten können, daß, wenn hier ein positives Ergebnis möglich ist, dies nur auf psychologischem Wege gefunden werden kann, da sowohl die äußeren als besonders die inneren Bedingungen des Handelns lediglich als psychische Werte die Ausführung der Handlungen bewirken, die psychischen Vorgänge aber, selbst wo sie direkt äußerlich bedingt erscheinen, nicht Funktionen, sondern nur Parallelerscheinungen der physischen sind. Nach dieser Überlegung kann Spencers Physiologismus nicht als geeignet erscheinen, ein befriedigendes Ergebnis herbeizuführen, vielmehr legen die Gesetze der psychischen Kausalität, im besonderen das der Heterogonie der Zwecke nahe, daß zwischen den physischen und den psychischen Bedingungen des Handelns durchaus nicht jener gesetzmäßige Zusammenhang besteht, dessen Spencer bedarf. Die Statistik, in der ja die auf das menschliche Handeln bezüglichen Lehren der Biologie und Soziologie am ausdruckvollsten zutage treten, beweist nur, daß der Wille durch äußere besonders soziale Zustände „be-

einflußt, nicht aber, daß er einzig und allein durch sie bestimmt wird"; das hauptsächlich Bestimmende, der persönliche Faktor, entzieht sich vielmehr allen statistischen Berechnungen[1]).

WUNDTS Gesetz der Heterogonie der Zwecke besteht bekanntlich darin, „daß die Effekte bestimmter psychischer Ursachen stets über den Umkreis der in den Motiven vorausgenommenen Zwecke hinausreichen und daß aus den gewonnenen Effekten neue Motive hervorgehen, die eine abermalige schöpferische Wirksamkeit entfalten können" [2]. Diese über die Willenssphäre des handelnden Subjekts hinausliegenden, häufig zufällig genannten Nebeneffekte können aber nie im voraus bestimmt werden und müssen darum alle von den Effekten des Handelns abgeleiteten Gesetze des Handelns illusorisch machen. Damit wird zugleich die Möglichkeit einer absoluten Ethik im Sinne SPENCERS im Prinzip verneint und seine Annahme, daß die organische, besonders soziale Entwicklung Zustände zeitigen werde, wo seine Gesetze ohne irgend welche störende Beeinflussung geltend, d. h. also, wo die eben erwähnten Nebeneffekte bzw. Zufälligkeiten nicht mehr zu beobachten sein werden, muß als unpsychologischer Optimismus abgewiesen werden.

Die Vergleiche, die SPENCER zur Erläuterung des Verhältnisses der absoluten zur relativen Ethik zwischen der Moralwissenschaft und anderen Wissenschaften, z. B. der Mechanik, der Physiologie bzw. Pathologie usw. zieht, sind sehr lehrreich; sie zielen aber im Grunde auf ein anderes Ergebnis als das beabsichtigte ab; sie illustrieren nämlich nichts anderes als den fundamental methodischen Prozeß, der zur Gewinnung neuer Erkenntnisse führt. Wenn SPENCER meint, daß in der Ethik, wie z. B. in der Mechanik gewisse allgemeine Wahrheiten aus der besonderen konkreten Umhüllung herausgeschält werden können, so bedeutet das nichts anderes, als daß sie durch Abstraktion aus ihnen gewonnen werden können, nichts anderes, als daß Induktion der primäre Weg zur Erkenntnis ist und Deduktion der sekundäre, nichts anderes als daß man nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise von der Praxis zur Theorie aufsteigt und diese wieder zur Beurteilung der Praxis gebraucht, nichts anderes also als den uralten Gegensatz zwischen Theorie und Praxis. Daß dieser Gegensatz auch in der Ethik besteht, ja hier sein eigentliches Gebiet hat, ist eine ebenso bedauerliche wie unabänderliche Tatsache. SPENCERS Lehre von der absoluten Ethik ist im Grunde nichts anderes als ein Versuch, sie aus der Welt zu schaffen. Zu diesem Zwecke verbindet er die aus den einzelnen Vergleichen hervorgehende allgemeine Wahrheit mit den das Ziel alles organischen Daseins betreffenden Ergebnissen seiner Entwicklungstheorie und nennt dies absolute Ethik. Seine Lehre geht also nicht aus der fundamentalen Gleichheit der Methode der Ethik mit den anderen Wissenschaften hervor, sondern ist der Ausdruck eines utopistischen Optimismus, wie im einzelnen später nachzuweisen sein wird. Sie ist dasselbe, was die Religionen psychologischer und darum wirkungsvoller zu leisten versuchen, wenn sie von einem Zustande der Vollendung und Vollkommenheit außerhalb der materiellen Existenz reden.

Was im besonderen den Vergleich der Physiologie bzw. Pathologie mit der absoluten bzw. relativen Ethik betrifft, so berührt sympathisch an ihm die Betonung der Wichtigkeit der regressiven

---

[1]) EISLER, WUNDTS Philosophie und Psychologie S. 80.
[2]) WUNDT, Logik, 2. Aufl., 2, S. 281.

Betrachtung in der Ethik. Aber der Vergleich hinkt bedenklich insofern, als Gesundheit und Krankheit wirklich und nebeneinander existieren, während der Zustand der absoluten Ethik nur ein hypothetischer, aus dem der relativen sich entwickelnder ist, dessen Realisierungsmöglichkeit für jetzt Spencer auch nur im einzelnen Individuum energisch bestreitet. Die Pathologie geht von der Physiologie aus und findet die Krankheiten und die Mittel ihrer Beseitigung durch ständige Bezugnahme auf den gesunden Körper, in diesem immer einen sicheren Prüfstein und die sofortige Korrektur ihrer Folgerungen besitzend. In der Ethik ist es umgekehrt, da geht die der Physiologie entsprechende absolute Ethik von der der Pathologie entsprechenden relativen Ethik aus, so daß also die Gesetze des sittlich gesunden Daseins nur Konstruktionen aus dem sittlich kranken sind und jeglicher exakte Prüfstein fehlt. Das Bedenkliche der Analogie und zugleich des ganzen evolutionistischen Perfektionismus Spencers wird besonders deutlich, wenn man die Analogie vervollständigt und umkehrt und sagt: Wie der von Anbeginn des menschlichen Daseins bestehende, sich jedoch mehr und mehr verflüchtigende Zustand sittlicher Krankheit einen Zustand sittlicher Gesundheit vorhersagen läßt, so läßt der seit derselben Zeit bestehende Zustand körperlicher Krankheit auf das endliche Eintreten eines Zustandes körperlicher Gesundheit schließen. Was würde man hierzu sagen? —

Ein etwas anderes Gesicht gewinnt die Unterscheidung, wenn man den praktischen Grund ins Auge faßt. Da es hierbei wesentlich auf die Definition von sittlich ankommt, so muß hier dem diese erörternden nächsten Teile dieser Arbeit etwas vorgegriffen werden. Spencer definiert sittlich mit erfreuend. Von dem Standpunkt dieser Definition aus wird man tatsächlich häufig Fälle finden, wo eine ethisch vollständig einwandsfreie Handlungsweise gar nicht zu finden ist, und noch häufiger Fälle, wo die vorhandene nicht ausgeführt werden kann, wo also bestenfalls nur Handlungen des kleinsten Übels oder eben relativ ethische möglich sind. Hier liegt denn auch eine gewisse Nötigung vor, die Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Ethik einzuführen und besondere Normen für jeden der beiden Teile aufzustellen, wenn dies auch noch nicht die Realität eines Zustandes bedingen würde, wo die absolute Ethik allein und vollkommen verwirklicht sein wird.

Diese Nötigung verschwindet jedoch sofort, wenn man, wie man muß (s. u.), einen anderen Begriff des Sittlithen einführt. Spencers ganze Ethik ist in Konsequenz seiner Anschauungen über die Kausalität darauf angelegt, für die sittliche Beurteilung in erster Linie den Effekt der Handlungen maßgebend sein zu lassen (s. u.) und dementsprechend ist auch sein Begriff des Sittlichen veräußerlicht. Die psychologische und authentischere Betrachtung jedoch legt die gegenteilige Auffassung nahe, nämlich vor allem den Willen und die Motive zu betonen, also nicht in erster Linie das intellektualistische Prinzip des objektiven Wissens und Erreichens, sondern das voluntaristische vom konsequenten Wollen der besten Effekte, das ist die Gesinnung oder der Charakter des Handelnden, d. h. auf die Motive muss es vornehmlich ankommen. Demnach muß gelten: Sind die Motive einer Handlung alle gut, so ist die Handlung vollkommen sittlich; die Beurteilung des erreichten Effektes und der Ausführung der Handlung an sich geschieht nicht zunächst vom sittlichen Standpunkt, sondern vom utilitaristischen aus, vom sittlichen nur insofern, als der Effekt Motiv zu neuen Handlungen wird. Aber dies kann, wie gesagt,

nur sekundär sein, da ja nach dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke der Totaleffekt weder nach Qualität noch nach Quantität genau bestimmt werden kann. Die Fälle, wo eine unumgängliche Wahl zwischen Handlungen nötig wird, die von vornherein nach gewisser Richtung hin bestimmt als schädlich wirkend anerkannt worden sind, stehen nach dieser Wertung außerhalb der moralischen Beurteilung, da diese sich auf die empirisch-praktische Willensfreiheit, also auf die Freiheit der Entschließung und den Zwang der Verantwortung gründet. Die Ethik hat an ihnen nur insofern ein Interesse, als sie dem Handelnden die bestmöglichste Abschätzung der Effekte und die Wahl des besten Effekts als Zweck zur Pflicht macht. Mag der Handelnde nun faktisch das größere Übel gewählt haben, er ist sittlich einwandsfrei, wenn er der Überzeugung war, daß es das kleinere sei.

Hieraus ergibt sich aber, daß die Ethik nur in einer Form, nämlich als die Wissenschaft vom vollkommen Guten oder besser vom vollkommen guten Willen existieren kann. Doppelte Formulierung muß verwirrend wirken, und im besonderen kann eine relative Ethik in ihrer Unfähigkeit für strenge und umfassende Imperative nur etwas Laues und Laxes bedeuten.

Diese Auffassung von der Ethik als der Wissenschaft des vollkommen Guten ist's auch, die sich durch die ganze Geschichte der Philosophie, bisher unbestritten, hindurchzieht und immer ihren konzentierten Ausdruck findet in der Aufstellung des sittlichen Ideals. In dem Begriff Ideal liegt, daß ihm objektive Realität abgeht. Es ist ein Phantom, aber ein wirkendes, und das sittliche Ideal muß das höchste und begeisterndste, das göttlichste sein.

Was Spencers Lehre über die Realisation des idealen Zustandes im allgemeinen betrifft, so kann ihre entwicklungstheoretische Notwendigkeit keineswegs als unerschütterlich angesehen werden. Anpassung und Vererbung, so überaus wichtige Fakforen der organischen Entwicklung sie sind, vermögen nicht den absolut ethischen Zustand herbeizuführen, da sie als Zeit erfordernde und nach Spencer vollständig vom allgemein kosmischen Wandel bedingte Vorgänge, stets hinter diesem Wandel zurückbleiben und so sich stetige Dissonanzen zwischen der objektiven und subjektiven Verfassung ergeben müssen.

2. Ziel bzw. Wesen des sittlichen Handelns (Darstellung)[1].

a) α) Natürliche Bestimmung.

Das Objekt der Ethik ist ganz allgemein bestimmt das von einer gewissen Seite aus betrachtete Handeln des Menschen. Da Handeln als Anpassung von Handlungen an Zwecke oder als Aggregat Zwecken angepaßter Handlungen mehr oder weniger die Aktivitätsentfaltung sämtlicher tierischer Wesen in sich faßt, man also von einem uni-

[1]) Von hier an folgt die Darlegung in der Hauptsache der Anordnung der Pr. of Ethics, da es von Interesse erschien, auch den äußeren Gang der moral-philosophischen Untersuchungen Spencers erkennen zu lassen.

versalen Handeln reden kann, so wird klar, daß das menschliche Handeln nur im Zusammenhang mit diesem allgemeinen Handeln, dasselbe nach seinem gegenwärtigen Zustand wie auch und besonders nach seiner Entwicklung betrachtet, recht verstanden werden kann. Aus dieser Betrachtung ergibt sich, woran der ethischen Behandlung vor allem gelegen ist, das natürliche Ziel alles menschlichen Handelns; es ist die Vollkommenheit des Lebens, des Ich, der Art und der Gesellschaft, da sich Vervollkommnung des Lebens nach den drei Richtungen der Selbst-, Art- und Gesellschaftserhaltung geradezu als Tendenz der organischen Entwicklung herausstellt.

β) Kulturelle Bestimmung.

Diese Zielsetzung der natürlichen Entwicklung wird durchaus bestätigt von der kulturellen. Eine Analyse der die sittlichen Qualitäten am allgemeinsten und fast ausschließlich bezeichnenden Begriffe gut und böse lehrt dies. Die verschiedensten Anwendungen beider Wörter führen zunächst auf eine sekundäre Grundbedeutung, die von zweckdienlich und zweckschädigend, und sodann auf eine primäre, die von freude- und schmerzbringend. Die Brücke zwischen beiden Bedeutungen bildet ihre Identität mit entwickelt und unentwickelt; denn wenn von zwei Handlungen unter gleichen Umständen immer die der Selbst-, Art- oder Gesellschaftserhaltung förderliche gut, die gegenteilige böse genannt wird, wie es ja geschieht, so muß gut und böse identisch gesetzt werden mit entwickelt und unentwickelt. Da aber entwickeltes Handeln dasselbe ist wie lebenförderndes, im allgemeinen aber nur das Leben gut genannt wird, das einen Überschuß von Freuden über die Schmerzen enthält, so ist damit die primäre Bedeutung von gut und böse als freude- bzw. schmerzbringend enthüllt.

Letztere Überlegung, als auf dem Gegensatz von Optimismus und Pessimismus fußend, zeigt zugleich als den von der ganzen Menschheit wie auch im besonderen von allen ethischen Systemen gebrauchten höchsten Maßstab

des Lebenswertes den Glücksgehalt des Lebens. Demnach muß das Glück als oberstes Ziel des Handelns gelten und die Beziehung seiner Handlung zum Glücke bestimmend sein über ihren sittlichen Charakter. Gut ist ganz allgemein das Erfreuende, darum gehört in das Gebiet der Ethik alles das Handeln, das in irgend einer Weise menschliches Glück vermehrt oder vermindert.

Sind aber hochentwickelt bzw. lebenfördernd und freudebringend identisch mit gut, so sind Vollkommenheit des Lebens und Glück identische Ziele des sittlichen Handelns.

b) Betrachtung und weitere Ausführung des Ziels und Wesens des Sittlichen vom Standpunkte der wissenschaftlichen Grundlagen der Ethik aus.

Die Richtigkeit der vorstehenden Ziel- und Wesensbestimmung des Sittlichen erfährt Bestätigung und weitere Ausführung, wenn sie im Lichte jeder einzelnen der wissenschaftlichen Grundlagen der Ethik betrachtet wird.

α) Vom physikalischen Standpunkte aus.

Vom physikalischen Standpunkte aus enthüllen sich vor allem die Beziehungen des Handelns mit Einschluß des sittlichen zur Entwicklungsformel. Da das menschliche Handeln wie alle Äußerungen von Kraft unter das Gesetz vom Fortbestehen der Kraft fällt, so wird klar, daß die sittlichen Grundsätze sich den physikalischen Notwendigkeiten und Gesetzmäßigkeiten fügen müssen, somit also vollkommene Übereinstimmung herrschen muß zwischen rein physikalischer und sittlicher Entwicklung. In der Tat ist auch zu konstatieren, daß ein größerer Zusammenhang und größere Bestimmtheit sowie endlich größere Mannigfaltigkeit das sittliche Handeln vom unsittlichen unterscheiden. Da nun das Leben physikalisch zu definieren ist als „die Erhaltung einer Kombination innerer Tätigkeiten im Gleichgewicht mit und entgegengesetzt den äußeren Kräften, welche es zu zerstören streben“ (I, 80), so erweist sich also das

sittliche Handeln und seine Entwicklung als ein Mittel zur Vervollkommnung dieses beweglichen Gleichgewichts, und die Vollkommenheit der Aufrechterhaltung desselben muß als das Ziel des sittlichen Handelns gelten.

β) Vom biologischen Standpunkte aus.

Besteht das Leben physikalisch in dem beweglichen Gleichgewicht innerer Tätigkeiten mit und entgegengesetzt zerstörenden äußeren Kräften, so ist es biologisch die Ausgleichung der Funktionen, und der sittliche Mensch kennzeichnet sich dadurch, daß die Funktionen aller seiner Organe „sämtlich gerade in dem Maße sich vollziehen, daß sie den Existenzbedingungen gehörig angepaßt sind“ (I, 85). Ja, sittlich kann biologisch geradezu identifiziert werden mit normal, denn das Normale ist das Erfreuende nach der Natur der empfindenden Existenz. Die Entwicklung des organischen Lebens setzt nämlich die Bildung geeigneter Verbindungen zwischen äußeren Einwirkungen und inneren Folgen voraus, „lange bevor das Bewußtsein zur Ausbildung kam“, und „wenn immer Empfindungsfähigkeit als Begleiterscheinung hinzugetreten sein mag, ihre Formen müssen stets solche gewesen sein, daß das erzeugte Gefühl in einem Falle von der Art ist, daß es aufgesucht wird: Freude, im anderen von der, daß es vermieden wird: Schmerz“ (I, 89[1]).

Es folgt demnach geradezu als Denknotwendigkeit aus der Natur der empfindenden Existenz die Unmöglichkeit der Bildung sittlicher Vorstellungen ohne die Erfahrung von Freude, d. h. aber die aller Wertschätzung von Recht und Unrecht zugrunde liegende Wahrheit muß eben die sein, „daß empfindende Wesen sich nur unter der Bedingung entwickeln, daß freudebringende Handlungen zugleich lebenerhaltende sind“ (I, 93). Stützendes Argument hierfür ist auch die Tatsache, daß eine universale Verbindung besteht „zwischen Freude im allgemeinen und physiologischer Steigerung und zwischen Schmerz im allgemeinen und physiologischer Gedrücktheit“ (I, 98).

[1]) Vgl. auch Pr. of. Psych., § 124.

Das Versagen der eben ausgesprochenen fundamentalen Wahrheit in den zahlreichen Fällen, wo Leiden wohltätige und Freuden schädliche Folgen haben, ist nur eine vorübergehende und zufällige Erscheinung, die bedingt ist durch die mangelnde Anpassung der Menschheit an ihre Existenzbedingungen. Der fortwährende Wechsel derselben, das Nebeneinander zweier sich widersprechender Lebensweisen, des Industrialismus und des Militarismus, bewirken, daß spezielle Leiden und Freuden mit Rücksicht auf entfernte und allgemeine außer acht gelassen werden müssen, und daß die Leitung durch nächstliegende Leiden und Freuden sehr oft nicht zum Vorteil gereicht.

Die Entwicklung muß aber auf einen Zustand führen, wo die emotionellen Leiden und Freuden die ihnen gebührende Stelle in der Leitung des Handelns ebenso vollkommen ausfüllen werden wie schon jetzt die sensationellen, gegenüber den unerbittlichen physikalischen Anforderungen.

γ) Vom psychologischen Standpunkte aus.

Zu dem gleichen Schlusse führt auch die psychologische Betrachtung des Handelns. „Der geistige Prozeß, durch welchen in jedem einzelnen Falle die Anpassung von Handlungen an Zwecke bewerkstelligt wird, und welcher in seinen höheren Formen den Hauptgegenstand der ethischen Beurteilung bildet, läßt sich zerlegen in die Entstehung eines Gefühls oder von Gefühlen, welche das Motiv darstellen, und den Gedanken oder die Gedanken, durch welche das Motiv bestimmte Gestalt erhält und sich endlich in einer Handlung äußert. Diese beiden Momente gelangen im Laufe der Entwicklung von der einfachsten Gestalt zu unübersehbarer Kompliziertheit. Da die größere Kompliziertheit der psychischen Gebilde, wie die Erfahrung lehrt, einen höheren Wert derselben für die Wohlfahrt des Organismus bedingt, so ergibt sich, „daß die durch kompliziertere Motive und verwickeltere Gedanken charakterisierten Handlungen seit den frühesten Zeiten eine höhere Wichtigkeit für die

Leitung der Lebewesen beanspruchen konnten“ (I, 120) als die einfachen.

Hierauf aber beruht die Lehre, die sekundär auch durch das jetzt häufige Versagen der fundamentalen biologischen Wahrheit des Zusammenhangs zwischen Freude und Nutzen bzw. Schmerz und Schaden gestützt wird, daß Leiden zu ertragen gut, Freuden zu genießen aber böse sei. Diese Lehre enthält jedoch einen dreifachen Irrtum: sie ist irrig in der Annahme, daß die Autorität der höheren Gefühle über die niederen unbegrenzt sei, daß die Gebote der niedrigeren nicht befolgt werden dürften, wenn sie auch den Geboten der höheren nicht widersprechen, und endlich, daß nur fernliegende Genüsse zu erstreben gut sei.

Neben dieser bedauerlichen Mißauffassung des Wertes der Leiden und Freuden hat aber diese Unterordnung der einfacheren unter die komplizierteren Gefühle eine ungemein wichtige psychische Bildung zur Folge gehabt, die des sittlichen Gewissens oder des moralischen Bewußtseins. Die Analyse ergibt folgende zwei Momente: das der moralischen Selbstbeschränkung und das der moralischen Verpflichtung.

Das erstere hat seinen Ursprung in den Schranken, „die in der geistigen Wiedergabe der innerlichen Folgen von Handlungen bestehen, und welche sich in ihren einfacheren Formen vom ersten Anfang an zu entwickeln begonnen haben“ (I, 147). Zu ihnen sind mit dem Eintritt des sozialen Zustandes Schranken hinzugetreten, „die durch geistige Wiedergabe von äußerlichen Folgen in Gestalt von staatlichen, religiösen und sozialen Strafen hervorgerufen wurden“ (I, 147). Im Laufe der sozialen Entwicklung hat sich dann die moralische Beschränkung mehr und mehr von der politischen, religiösen und sozialen differenziert, wenn auch bis auf den heutigen Tag noch unvollkommen. Der wesentliche Unterschied zwischen moralischer und anderer Beschränkung besteht aber darin, daß die moralische Kontrolle sich auf die innerlichen, d. i. die natürlichen Folgen bezieht, jede andere auf die äußerlichen, zufälligen, wobei nicht bloß ein klares Bewußtsein der individuellen, sondern vor allem

ein unklares, aber umfassendes Bewußtsein der vorelterlichen Erfahrungen zur Geltung kommt. „Das Ganze ergibt ein Gefühl, daß sich sowohl durch Gewichtigkeit als durch Unbestimmtheit auszeichnet“ (I, 137).

Das andere Moment des Gewissens, „das Gefühl der Verpflichtung, ist ein abstraktes Gefühl und entsteht auf ähnliche Weise, wie abstrakte Begriffe entstehen“ (I, 141). Durch Zusammenordnung der die moralische, religiöse, politische und soziale Kontrolle ausübenden repräsentativen Gefühle — welche Zusammenordnung auf einem gemeinsamen Element beruht — und durch die damit zusammenhängende Aufhebung der abweichenden Elemente tritt jenes gemeinsame Element verhältnismäßig stark hervor und wird so zu einem abstrakten Gefühl, dem der Pflicht. Das gemeinsame Element ist einerseits das viel stärkere Hinzielen der repräsentativen Gefühle auf die Zukunft als auf die Gegenwart und damit die daran sich anheftende Vorstellung von autoritativer Geltung und anderseits das Element des Zwanges, das sich aus den Erfahrungen der verschiedenen Formen der Schranken ausgebildet hat und mit den normalen Gefühlen indirekt durch Assoziation in Verbindung tritt; die Vermittlung übernimmt dabei die Vorstellung von den zukünftigen schmerzbringenden Folgen, d. i. das Element der Furcht.

Das Gefühl der Verpflichtung ist also mehr proethisch als ethisch und ist mit dem moralischen Bewußtsein infolge seines Ursprunges aus staatlichen, religiösen und sozialen Motiven verbunden. Es verliert sich mehr und mehr, je mehr das moralische Bewußtsein zur Selbständigkeit und Oberherrschaft gelangt. „Das Gefühl der moralischen Verpflichtung ist also etwas Vorübergehendes und muß in demselben Maße abnehmen, als die Sittlichkeit zunimmt“ (I, 145), d. h. die Pflichterfüllung muß zur normalen Tätigkeit werden ohne irgendein Gefühl des Zwanges, wie es z. B. schon der Fall ist mit der Pflichterfüllung der Eltern gegen die Kinder. Es wird so weit kommen, „daß die sittlichen Gefühle den Menschen zur rechten Zeit an der rechten Stelle

und im rechten Grade genau ebenso spontan und angemessen leiten werden, wie es gegenwärtig die Empfindungen tun (I, 146), daß also „das moralische und das natürliche Handeln eins und dasselbe werden“ (I, 149).

δ) Vom soziologischen Standpunkte aus.

Der Mensch ist ein Gesellschaftswesen; darum ist der soziologische Faktor in der Formel vom vollkommenen Leben, d. i. in der Bestimmung des Wesens des Sittlichen, von größter Bedeutung.

Da das Gesellschaftsleben nur als ein Mittel zur Erhaltung der Einheiten ins Dasein getreten ist, ergibt sich einerseits, daß die Gesellschaftserhaltung nicht Selbstzweck sein kann, anderseits aber, daß sie als nächstliegender Zweck den Vorrang behaupten muß vor der individuellen Selbsterhaltung als dem letzteren Endzwecke. Es ist also von vornherein klar, daß die Unterordnung der individuellen unter die soziale Wohlfahrt nur eine zufällige Erscheinung ist, da sie ja nur in Betracht kommen kann, wenn die Existenz der Gesellschaft gefährdet ist, d. h. aber, „diese Unterordnung hängt ab von dem Vorhandensein von sich bekämpfenden Gesellschaften“ (I, 151). Sie muß also mit dem Verschwinden solchen Kampfes aufhören; denn dann wird es überhaupt keine öffentlichen Ansprüche mehr geben, die im Widerspruch mit privaten stehen könnten. Damit wird das soziale Leben dahin kommen, sich die individuelle Wohlfahrt auch zum nächsten Zwecke setzen zu können. Die bezüglich des menschlichen Handelns geltenden soziologischen Folgerungen werden also im wesentlichen davon bestimmt sein, ob ein Zustand gelegentlichen bzw. gegewohnheitsmäßigen Krieges oder dauernden und allgemeinen Friedens herrscht. Ersterer Zustand wird, da in ihm die Sittengesetze unter zwei sich widersprechenden Einflüssen stehen, dem der Ethik der Freundschaft nach innen und dem der Feindschaft nach außen, einen stets wechselnden Kompromiß erzeugen, der zwar nicht bestimmt definierbar und durchaus konsequent ist, der aber doch jedesmal für

seine Zeit autoritative Geltung hat und den ihm entsprechenden Systemen ihre innere Berechtigung gibt. Daß dabei vom vollkommenen Handeln keine Rede sein kann, liegt auf der Hand.

Unter Voraussetzung des letzteren Zustandes, eines dauernden und allgemeinen Friedens, lassen sich aber die Bedingungen des vollkommenen Lebens, das sich soziologisch definieren läßt als harmonisches Zusammenwirken in dem Streben nach Selbsterhaltung, leicht feststellen. Sie bestehen einmal darin, daß zwischen empfangenen Vorteilen und geleisteter Arbeit ein richtiges Verhältnis obwalte — die Glieder einer Gesellschaft dürfen sich also nicht gegenseitig angreifen, weder direkt durch Überfall, Raub usw., noch indirekt durch Vertragsbruch, wodurch ja das Grundgesetz der physiologischen sowohl wie der soziologischen Arbeitsteilung illusorisch würde —, und sodann darin, daß freiwillige Anstrengungen gemacht werden, das Wohlergehen anderer zu fördern, daß also zur Gerechtigkeit noch Wohltätigkeit gefügt wird. „Darum ist sittlich vom soziologischen Standpunkt das Handeln, das für den gesellschaftlichen Zustand geeignet ist, und zwar in der Weise, daß das Leben jedes einzelnen und aller übrigen seiner Länge wie seiner Tiefe nach so vollkommen als möglich sich gestalten kann" (I, 150). „Die Bürger einer großen industriell organisierten Nation haben das für sie mögliche Ideal von Glück erreicht, wenn die Hervorbringung und Verteilung der Güter und andere Tätigkeiten in solcher Art und solchem Grade stattfinden, daß jeder einzelne darin einen Platz für alle seine Kräfte und Fähigkeiten findet, während er zugleich die Mittel zur Befriedigung aller seiner Bedürfnisse erlangt" (I, 190/91).

Endlich dürfen wir nicht allein als möglich, sondern auch als wahrscheinlich die schließliche Existenz einer gleichfalls industriellen Gemeinschaft annehmen, deren Mitglieder, während ihre Natur ebenso vollkommen diesen Anforderungen entspricht, sich außerdem noch durch vorherrschende ästhetische Fähigkeiten auszeichnen, und die

also vollkommenes Glück erst dann erreicht haben, wenn ein großer Teil ihres Lebens mit künstlerischer Tätigkeit ausgefüllt ist" (I, 191).

c) Egoismus und Altruismus.

Es entsteht nun die Frage, für wen soll das handelnde Ich das Glück oder besser, da das Glück selbst nicht übertragbar ist, die Bedingungen des Glücks in erster Linie erstreben, für sich oder für andere, d. h. soll es egoistisch oder altruistisch handeln? — Zunächst ist die hergebrachte Auffassung der Begriffe Egoismus und Altruismus einer Kontrolle bzw. Berichtigung zu unterziehen. Egoismus wird im allgemeinen definiert als die bewußte Ausbeutung anderer zugunsten des eigenen Ich und Altruismus als die bewußte Aufopferung des eigenen Ich zugunsten anderer. Diese Definitionen sind zu eng. Der Egoismus umfaßt vielmehr unter sich alle die Handlungen, welche im normalen Verlauf der Dinge dem Handelnden selbst und nicht einem anderen Nutzen schaffen, und der Altruismus alle die, welche im normalen Verlauf der Dinge anderen, statt dem Handelnden nützen. Auf das Attribut bewußt oder unbewußt kann es dabei nicht ankommen, denn Beute und Opfer gehen im Laufe der Entwicklung durch unendlich kleine Übergänge aus der unbewußten in die bewußte Form über und werden dadurch in ihrem Wesen nicht geändert, sondern sind nach wie vor Gewinn bzw. Verlust von Körpersubstanz.

Die Hoffnung, die Entscheidung zwischen Egoismus und Altruismus auf ihre Bedeutung für die Entwicklung des Lebens gründen zu können, erweist sich als trügerisch, da der ganze Verlauf der organischen Entwicklung sich von beiden in gleichem Grade abhängig erweist, wenn auch der Egoismus entschieden als die primäre Form des Handelns angenommen werden muß. Hieraus geht die Notwendigkeit eines Kompromisses zwischen beiden Anschauungen hervor, und diese Notwendigkeit wird fraglos gemacht durch die Untersuchung, ob eins der beiden Prinzipien in seinem Extrem, also reiner Egoismus oder reiner Altruismus, das größtmögliche Glück zu erzeugen fähig ist; denn davon muß ja schließlich, da Glück das Endziel des Handelns ist, die

Entscheidung zwischen beiden abhängen. Niemand wird vernünftigerweise die Alternative zugunsten des einen oder des anderen entscheiden wollen, gegen beide extreme Standpunkte gibt es Gründe in Menge. Es ist vielmehr leicht einzusehen, daß, selbst wenn das allgemeine Glück im Sinne BENTHAMS und MILLS als letztes Ziel des Handelns angenommen wird, es doch hauptsächlich nur durch entsprechendes Streben aller Individuen nach ihrem eigenen Glücke zu erreichen ist, während das Glück der Individuen nur zum Teil durch ihr Streben nach dem allgemeinen Glück erreicht werden kann. Dieser Kompromiß, in dem der Egoismus deutlich als hervorgehoben zu erkennen ist, hat sich allmählich von selbst hergestellt, und „die wirklichen Ansichten der Menschen, wohl zu unterscheiden von ihrem nominellen Glauben, sind der vollen Anerkennung seiner Bedeutung immer näher gekommen“ (I, 266) Bezüglich seiner Geltungsdauer läßt die Aussöhnung der egoistischen und altruistischen Interessen im Familienleben vermuten, daß eine ähnliche Aussöhnung auch im Gesellschaftsleben stattfinden wird. Man wird also sagen können, der Kompromiß zwischen Egoismus und Altruismus strebt ständig einem Zustande entgegen, in dem beide in eins verschmelzen und die dem einen und dem anderen entsprechenden Gefühle zu vollkommener Übereinstimmung gelangen werden. Der diesbezügliche Nachweis ist sowohl für den elterlichen als den sozialen Altruismus in seinem Verhältnis zum Egoismus leicht zu führen.

Was den ersteren anbetrifft, so ist schon jetzt die Versöhnung so weit gediehen, daß die Erreichung elterlichen Glückes mit der Sicherung des Glückes der Nachkommen eng zusammenhängt. Da die Weiterentwicklung infolge der sich immer mehr steigernden Gehirntätigkeit mit einer Abnahme der Fruchtbarkeit verbunden sein wird, so wird, da die Folge davon eine Verminderung des elterlichen Opfers sein muß, ein Stadium erreicht werden, in welchem die Freuden des erwachsenden Lebens in weit höherem Maße als jetzt darin bestehen werden, die Nachkommenschaft zur

Vollkommenheit heranzuziehen und gleichzeitig das unmitteilbare Glück der Nachkommen zu fördern.

Was die Versöhnung des sozialen Altruismus mit dem Egoismus betrifft, so vermag sie zwar nie diese Höhe zu erreichen, weil dem sozialen Altruismus gewisse Elemente des elterlichen fehlen, sicherlich wird aber auch hier ein Zustand erreicht werden, daß die Fürsorge für das Glück anderer zum täglichen Bedürfnis werden wird, so daß die niederen egoistischen Genüsse beständig und spontan diesen höheren untergeordnet sein werden.

Vom subjektiven Standpunkt wird also die Versöhnung zwischen Altruismus und Egoismus schließlich dahin lauten, „daß zwar die altruistischen Freuden, weil sie eben einen Teil des Bewußtseins des sie Erfahrenden bilden, im Grunde niemals anders als egoistisch sein können, daß sie aber wenigstens nicht bewußt egoistisch sein werden“ (I, 279).

Voraussetzung des Altruismus ist das Mitgefühl. Die Biologie zeigt, daß sich eine Fähigkeit nur dann entwickeln kann, wenn sie im Durchschnitt einen Überschuß von Freuden über Schmerzen gewährt. Das Mitgefühl wird sich also nur ausbilden, wenn die es erregenden Erscheinungen vorwiegend freudig sind; sind sie schmerzlich, so muß Abstumpfung des Mitgefühls die Folge sein.

Quellen fortwährenden Schmerzes und damit fortwährender Hemmung der Entwicklung des Mitgefühls sind aber die Kriege, die noch ungenügende Anpassung an den industriellen Zustand und die mangelhafte Selbstkontrolle bzw. ungenügende Voraussicht der Folgen des Handelns. Aber selbst wenn die Anpassung an diese drei Beziehungen vollkommen sein würde, würde doch das allgemeine Leid nicht aufhören, solange die Vermehrung die Sterblichkeit überwiegt; wird doch dadurch ein ständiger Druck auf die Subsistenzmittel erzeugt. Das Mitgefühl kann also nur in dem Maße an Bedeutung zunehmen, als das Elend abnimmt, d. i. sehr langsam.

Darin aber, daß der Mensch Befriedigung finden wird in dem Mitgefühl für jene Befriedigung anderer, die haupt-

sächlich durch die erfolgreiche Ausübung ihrer Tätigkeiten hervorgerufen wird, wird die höchste Form des Altruismus bestehen; „es wird eine mitfühlende Befriedigung sein, die dem Empfänger nichts kostet, sondern eine Gratisbeigabe zu seinen egoistischen Genüssen bildet“ (I, 284). Sie wird erleichtert werden durch die Zunahme des Umfanges und des Verständnisses der emotionellen Sprache.

Der Formen übrigens des Altruismus, die immer bleiben werden, sind drei:

1. der Altruismus des Familienlebens, d. i. der Eltern gegen die Kinder und umgekehrt; er wird dauernd ein großes Betätigungsgebiet haben;
2. der soziale Altruismus, d. i. das Streben nach sozialer Wohlfahrt, in welchem die selbstischen Interessen den selbstlosen weichen; er muß sich mehr und mehr verengen;
3. der private Altruismus, der sich in Krankheit und Unglücksfällen betätigt; er muß ebenfalls mehr und mehr an Bedeutung verlieren, ohne doch jemals, selbst bei vollkommenster Anpassung, gänzlich verschwinden zu können.

2. Ziel bzw. Wesen des sittlichen Handelns (Kritik).

a) α) Natürliche Bestimmung.

Spencer beginnt den Aufbau seines ethischen Systems mit der Erörterung der Frage nach dem sittlichen Ziel, wie er auch in dem ersten Entwurf seiner Ethik, der Social Statics, getan; er weicht also hierin von der allgemeinen Gepflogenheit nicht ab. Sein Streben geht dahin, dem sittlichen Handeln ein möglichst objektives, von individueller Reflexion unabhängiges Ziel vorzustellen. Die entwicklungstheoretische Betrachtung des menschlichen Daseins zeigt ihm als solches Ziel die Vollkommenheit des Lebens nach Qualität und Quantität. Selbst wenn man an der Kompetenz der Entwicklungstheorie für prinzipiell-ethische Fragen zweifelt, gegen dieses Ziel kann im allgemeinen sachlich kaum etwas eingewendet werden. Müssen nicht alle Ziele, die ein Menschenherz erstreben kann, in dem Begriffe Vollkommenheit des Lebens nach Qualität und Quantität enthalten sein? Sicherlich.

Anders muß jedoch das Urteil lauten, wenn das Ziel nach seiner *formalen* Seite ins Auge gefaßt wird. Da fällt ohne weiteres auf, wie es den Bereich des Sittlichen ins Ungemessene erweitert, da nun alles Tun, was auf das Leben des Menschen Bezug hat, lediglich

wegen dieser Beziehung direkt und an sich sittlichen Wert besitzt, nicht wie früher indirekt und nur unter gewissen Bedingungen sittliches Interesse beansprucht. So kommt auch den automatischen Tätigkeiten ein gewisser sittlicher Wert zu, und in der Tat, Spencers Definition des Handelns als Anpaßung von Handlungen an Zwecke oder als Aggregat Zwecken angepaßter Handlungen schließt sie mit in sich ein, während sie alles das, was sonst innere Willenshandlung genannt wird, nicht in sich faßt. Aus der Wissenschaft vom idealen Rechtleben im platonischen Sinne wird die Ethik jetzt zur Wissenschaft des realen Auslebens im Sinne Epikurs. Demgegenüber aber ist zu betonen, daß die Ethik in erster Linie nicht die Wissenschaft des Lebens, sondern die des Strebens sein muß. Es ist klar, wieviel sie durch die Spencersche Fomulierung verlieren muß. Ihre Hauptaufgabe, der Menschheit ein begeisterndes Ziel, ein höchstes Gut vorzustellen, das sie anrege und erhebe über die Miseren des Alltagslebens, muß sie nun vollständig verfehlen. Statt die Tatkraft anzuspornen, spannt das Spencersche Ziel sie ab; denn Vollkommenheit ist ein Begriff, der, weil er alles sagt, nichts sagt.

Spencer geht aus von dem Gedanken, daß das sittliche Handeln ein Teil des menschlichen Handelns im allgemeinen sei und dieses wieder mit dem tierischen zum universalen Handeln sich zusammenschließe. Der höchste Zweck dieses universalen Handelns müsse also auch das Ziel des sittlichen sein. Das ist, was die Prämissen betrifft, logisch vollständig einwandfrei; im besonderen ist die Berechtigung des Ausdrucks „universales Handeln“ ohne allen Zweifel; sie ergibt sich ja für jeden aufmerksamen und objektiven Beobachter unmittelbar aus dem Vergleiche tierischer und menschlicher Tätigkeit. Aber gegen den Schluß muß protestiert werden. Er verstößt so gegen alle moralische Intuition, wie nach Spencers Meinung Kant mit seiner Lehre von der Subjektivität von Raum und Zeit gegen alle intellektuelle Intuition verstößt[1]). Denn gesetzt, es gäbe einen höchsten Zweck des universalen Handelns, so wäre damit doch die Identität desselben mit dem Ziel des sittlichen Handelns oder auch die Unterordnung des letzteren unter ihn noch keineswegs denknotwendig — notwendig wäre nur die Forderung der Harmonie zwischen beiden —; denn nicht allein das kann für die Bestimmung des sittlichen Zieles entscheidend sein, daß das sittliche Handeln ein Handeln ist, sondern auch vor allem, daß es sittlich ist. Mit der Eigenschaft der Sittlichkeit kommt aber ein vollständig neuer und eigenartiger Gesichtspunkt der Beurteilung auf, der nicht im Handeln liegt, auch nicht allein auf das Handeln sich beschränkt, sondern als allgemeiner Niederschlag der gesamten menschlichen Kultur sich ergibt und wie an alle willkürlichen Geistesäußerungen des Menschen so auch und besonders an das menschliche Handeln angelegt wird. Dieser Maß-

[1]) In dem ersten Bande von Spencers Autobiographie findet sich folgende interessante Bemerkung S. 252: This (a translation of Kant's Critique of Pure Reason) I commenced reading (1844) but I did not go far. The doctrine, that Time and Space are nothing but subjective forms — pertain exclusively to consciousness and have nothing beyond consciousness answering to them — I rejected at once and absolutely and having done so went no further.

S. 253: It remains only to say that whenever in later years I have taken up Kant's Cr. of P. R. I have similarly stopped short after rejecting its primary proposition.

stab aber kann nicht einfach dekretiert werden, sondern ist objektiv gegeben in der sittlichen Entwicklung der Menschheit und subjektiv im sittlichen Bewußtsein. Mit anderen Worten: Wenn man wissen will, was das Ziel des sittlichen Handelns ist, genügt es nicht zu wissen, was der „Zweck“ des universalen Handelns ist, sondern man muß wissen, was Sittlichkeit ist. SPENCER befindet sich hierbei im Irrtum, wenn er meint, es finde ein ganz allmähliger Übergang vom sittlich gleichgültigen zum sittlich interessanten Handeln statt[1] — es ist dies übrigens eine Voraussetzung, die erst aus seinem Begriff des Sittlichen zu beweisen hat, aus der er aber nicht umgekehrt das sittliche Ziel bestimmen kann —; im Gegenteil, in allen Beispielen, die er zu dem Beweis seiner Behauptung angibt, wie überhaupt in einem Handlungsverlauf ist der Eintritt des sittlichen Moments äußerst markant.

Aber ist die teleologische Betrachtung des universalen Handelns, wenn das menschliche ausgeschieden wird, überhaupt berechtigt? Kann es einen höchsten Zweck des universalen Handelns geben. Im allgemeinen handelnTiere nicht bewußt zweckmäßig, sondern nur instinktiv zweckmäßig; sie selbst setzen sich nicht die Zwecke, sondern der unmittelbare Wechsel in den Zuständen ihres eigenen Körpers oder ihrer Umwelt setzt ihnen dieselben; darum ist ihre Aktivität im Grunde eine sekundäre, eine mit fast passivischem Charakter. Ihr Handeln erscheint nicht als zusammenhängendes Ganzes mit bewußt einheitlicher Leitung, sondern als eine Summe von Tätigkeiten mit instinktiv-impulsiver Veranlassung von Fall zu Fall. Es kann darum höchstens von unmittelbaren Zwecken der einzelnen Tätigkeiten oder von einem Endeffekt ihres Aggregats gesprochen werden, aber nicht von einem höchsten Zweck[2]. Der Name höchster Zweck für diesen Effekt ist als falsche Analogisierung der tierischen mit menschlichen Verhältnissen abzuweisen, oder der menschlichen mit den tierischen, indem die Aktivität der Menschen ebenso wie die der Tiere als eine sekundäre, gewissermaßen defensive aufgefaßt wird.

Aus den dargelegten formalen Gründen muß die Identifikation des hypothetischen Zieles der organischen Entwicklung mit dem Ziele des sittlichen Handelns abgelehnt werden. Es gesellt sich zu ihnen noch ein sachlicher Grund, auf den ROLPH aufmerksam macht[3]. SPENCER ist der Ansicht, daß die Anpassung an die Existenzbedingungen mit der Höhe der Entwicklung zunimmt; ROLPH weist hingegen darauf hin, daß das Überleben der Art diese Behauptung ohne weiteres entkräftet und vielmehr die Annahme einer relativen Gleichheit der Anpassung in dem ganzen Gebiet der organischen Entwicklung notwendig macht. Die Kraft dieses Einwandes ist in der Tat so groß, daß SPENCERS ganze Ableitung seines entwicklungstheoretisch-sittlichen Zieles erschüttert wird, und nicht bloß diese, sondern auch manche der auf die Zunahme allgemein tierischer Anpassung gegründeten Schlüsse. Man muß sich fragen, wie konnte SPENCER diesen wichtigen Punkt übersehen? — Er vergißt in der Tat alle Gesetze der Perspektive

[1]) Pr. of E. I, 6: These instances will sufficiently suggest the truth that conduct with which Morality is not conserved, passes into conduct which is moral or immoral, by small degrees and in countless ways.

[2]) Vgl. Pr. of E. I, 6 f.

[3]) Vgl. ROLPH, Biologische Probleme. 2. Aufl. Leipzig 1884. S. 33.

und betrachtet alle Dinge unter dem gleichen, dem anthropozentrischen Gesichtswinkel. Er verwechselt die Anzahl der einzelnen Anpassungen und ihren quantitativen Gesamteffekt mit dem qualitativen, während der letztere überall relativ der gleiche ist, ist der erstere als Folge der Kompliziertheit der Lebensbedingungen unendlich mannigfaltig. Er übersieht(daß Erhöhung der Anpassung im allgemeinen noch nicht Erhöhung des Lebenswertes bedeutet, sondern meist paralysiert wird durch erhöhte Mannigfaltigkeit und Schwierigkeit der Lebensdingungen. Es muß jedoch gesagt werden: im allgemeinen; es trifft nämlich in einem besonderen Falle nicht zu, da nicht, wo eine Geschichte, wo Kultur besteht, bei den Menschen. Die Kultur ist, im Sinne Spencers zu reden, kristallisierte und objektivierte Anpassung, es ist ein Schatz, der die Menschheit befähigt, sich immer Höheres zu erwerben. In der Kultur liegt der Punkt, wo die menschliche Entwicklung energisch abzweigt von der allgemein tierischen, und von dem an sie diese weit hinter sich läßt. Hier ist der Punkt, wo die Entwicklung des Menschen sich mehr und mehr der physischen Kausalität entwindet und der psychischen folgt, und hier ist die Zunahme der Anpassung möglich, weil sie sich auf geistige Energie, auf bewußte Wertbestimmung gründet und es ein Wachstum der geistigen Energie gibt [1]. In diesem liegt ein Mittel, auch der größten Zunahme der Komplikation der Lebensbedingungen, sofern sie nur nicht katastrophistisch geschieht, begegnen zu können. Indem so die Anpassung bei den Menschen sich von wesentlich anderem Charakter enthüllt als bei den Tieren, muß die Anpassung im allgemeinen ihren bestimmenden Einfluß auf die Festsetzung des Zieles des sittlichen Handelns verlieren, und es muß hieraus die Folgerung gezogen werden, daß diese Festsetzung nur der spezifisch menschlichen Existenz zu entnehmen ist, nicht der allgemein organischen. Es erscheint somit der Schluß gerechtfertigt, daß Spencer mit seinem Ergebnis nicht irgendeine Bestimmung des sittlichen Zieles, sondern lediglich des Effektes allgemeinen tierischen Handelns gegeben hat.

Wie Spencers biologische Betrachtung bisher als für die Bestimmung des sittlichen Zieles im allgemeinen nicht autoritativ hat bezeichnet werden können, so muß dies ganz besonders gelten von seiner Angabe der sittlichen Teilziele. Mit seinem Ziele proklamiert Spencer Leben als Selbstzweck, und zwar Leben des Ich, der Art und der Gesellschaft. Es heißt jedoch die bisherige ethische Entwicklung ignorieren, wenn auch die Selbsterhaltung als sittlicher Selbstzweck hingestellt wird. Spencer kann diese seine Behauptung durchaus nicht zwingend begründen. Wo das individuelle Wohl in der Tat erstrebenswert erscheint, handelt es sich nicht um das Ich, sondern um seine Beziehungen zur Allgemeinheit, und wo der sittliche Wert der individuellen Selbsterhaltung an sich in Frage steht, fehlt die Begründung. Der einzige Grund, nämlich der, daß ein starker Trieb zur Selbsterhaltung dem Menschen mit allen übrigen Organismen gemeinsam und natürlich sei, ist keiner, denn die Identifikation von sittlich und natürlich muß abgelehnt werden. Das Natürliche an sich ist jenseit von gut und böse.

Für den Wert der Ableitung der Selbsterhaltung als eines ethischen Selbstzwecks aus der allgemeinen organischen Entwicklung und die Bedeutung der letzteren für die Bestimmung ethischer Prinzipien

[1] Vgl. Wundt, Grundriß der Psychologie, 5. Aufl., S. 396; Logik II, 2. Aufl., S. 275 ff.

überhaupt ist auch die Tatsache bezeichnend, daß unter den drei Posten der Lebenssumme Selbsterhaltung der einzige ist, der allgemein erstrebt wird, während von art- und gesellschaftserhaltendem Streben nur als von einer in der organischen Existenz weit verbreiteten Erscheinung[1]) gesprochen werden kann. Damit aber wird der von Spencer so eifrig gesuchte enge Zusammenhang zwischen dem menschlichen und universalen Handeln stark gelockert. Entwicklungstheoretisch konsequenter würde Spencer gewesen sein, wenn er wie Nietzsche und Spinoza lediglich die Selbsterhaltung als höchstes Ziel des Handelns erklärt hätte. Er würde sicherlich dabei bemerkt haben, in welch scharfem Antagonismus sich organisch-entwicklungstheoretische Ziele einerseits und sittliche anderseits befinden; denn die gerade dem biologischen Evolutionismus so durchaus konsequente Erhebung der Selbsterhaltung zum sittlichen Selbstzweck wird von dem ethischen Empfinden aller Zeiten bestimmt und allgemein abgewiesen. Obwohl Spencer gelegentlich auch eine Handlung der Selbsterhaltung mit einer Art- und Gesellschaftserhaltung nach ihrem sittlichen Werte vergleicht und erkennt, daß erstere den geringsten, letztere den höchsten Wert hat, zieht er doch nicht den Schluß, daß die sittlichen Werte außerhalb des individuellen Daseins liegen bezw. über es hinausragen. Auch die kulturelle Bestimmung des Zieles, die er im folgenden vornimmt, veranlaßt ihn nicht hierzu.

3) Die kulturelle Bestimmung des Wesens und Zieles des Sittlichen.

Spencer führt die kulturelle Herleitung des sittlichen Zieles aus mittels der Betrachtung der Begriffe gut und böse. Er vergleicht die verschiedenartigsten Anwendungen derselben miteinander und findet so, daß gut und böse sekundär gleich zweckdienlich und zweckschädigend sind, primär gleich freude- und schmerzbringend, woraus er in der Hauptsache sein hedonistisches, dem evolutionistischen nach seiner Meinung identisches Ziel Glück und Freude ableitet. Man wird nicht umhin können, am Werte solcher Art der Feststellung wissenschaftlicher Ergebnisse zu zweifeln. Kann schon der Sprachgebrauch im allgemeinen nicht als zuverlässige Erkenntnisquelle gelten, so gleich gar nicht in bezug auf ethische Wahrheiten. Er liefert äußerst unsichere Induktionen, zumal wenn die historische Sprachbetrachtung noch fehlt wie bei Spencer. Es darf nicht übersehen werden, daß man in den beiden Worten gut und böse nicht nur einen spezifisch ethischen, sondern vor allem einen der vollkommensten allgemeinen Wertbegriffe vor sich hat, die die Kulturwelt besitzt. In seinem Ursprunge unbestimmt, sicherlich in die ersten Anfänge menschlichen Gemeinschaftslebens hineinragend, im Laufe der Zeiten oft vom wissenschaftlichen Denken fixiert, ist seine heutige allgemeine Bedeutung das Ergebnis jenes Abstraktionsprozesses, der unbemerkt und ständig am Werke ist, die Fülle der Erscheinungen zusammenzuordnen, und der vom allgemeinen geistigen Fortschritt sich ebensowenig trennen läßt wie der Schatten vom einseitig beleuchteten Körper. Gut ist sicherlich der älteste Wertbegriff und war darum wohl auch immer der allgemeinste, wogegen er unzweifelhaft ein Kennzeichen sein kann für den allgemeinen Charakter einer Zeit, aber auch nur für den allgemeinen.

---

[1]) Vgl. Rolph, Biolog. Probleme, S. 36 f.

Spencer mißversteht dies; er nimmt einfach den Allgemeinbegriff gut für den spezifisch-ethischen. Das ist aber unlogisch, solange es noch ethisch indifferente Gebiete menschlicher Betätigung gibt. Und selbst zugegeben, er habe den ersteren mit zweckdienlich bzw. zweckschädigend treffend definiert — die allgemeine Analyse ergibt aber mit gleicher Präzision lobenswert, tauglich —[1], so erfordert doch die Logik, daß die Definition jeder besonderen Anwendung eines Allgemeinbegriffes diese Besonderheit enthalte. Spencer würde demnach logischerweise gut im ethischen Sinne definieren müssen als sittlichen Zwecken dienlich. Damit aber würde er mit leeren Händen zum Ausgangspunkte zurückkehren. Er hat das auch gefühlt; das geht daraus hervor, daß er das Ergebnis hier mit dem aus der Betrachtung der Entwicklung des universalen Handelns kombiniert und sagt: Wir nennen unter sonst gleichen Umständen gut die Handlungen, die förderlich sind zum vollkommenen Leben des Ich, der Art und der Gesellschaft (I, 50), damit eben das umbestimmte Gefühl bekundend, daß gut gleich zweckdienlich in seinem ethischen Sinne sowohl noch eine Bestimmung des Zwecksetzers bedarf — darum „wir", die Allgemeinheit — wie auch eine Bestimmung der Art der Zwecke erfordert —, darum vollkommenes Leben des Ich, der Art und der Gesellschaft. Diese Zusätze aber widersprechen der Definition gut gleich zweckdienlich im allgemeinen; sie entspringen auch nicht der Analyse, sondern sind nachträgliche Einführungen.

Und noch eine andere Überlegung verbietet die Identifikation von gut im ethischen Sinne mit zweckdienlich im allgemeinen. Zwecke existieren nicht objektiv, sondern nur subjektiv. Die Entscheidung über die Zweckmäßigkeit einer Handlung wird darum nur der zwecksetzenden Intelligenz voll möglich sein, da sie auf Kenntnis der psychischen Voraussetzungen beruht. Ist aber gut gleich zweckdienlich, so werden damit Subjektivismus bzw. Individualismus zum A und O aller Ethik erklärt und damit der ethische Anarchismus; denn von beiden ist es nicht weit zum dritten. Rolph findet in dieser Definition auch einen Anklang an die jesuitische Lehre: Der Zweck heiligt das Mittel[2]).

Diese Überlegung zeigt übrigens von einer anderen Seite, daß das Sittliche über das Individuelle hinausliegt, sittliche Zwecke nicht individualistische sein können, sondern allgemeine sein müssen, sowohl von der Allgemeinheit festgesetzte als auch auf die Allgemeinheit sich beziehende, da eben die Sittlichkeit nur eine Erscheinung des Gemeinschaftslebens ist.

Mit der Feststellung der primären Bedeutung von gut und böse ist's nicht viel anders als mit der sekundären. Übrigens hat die Unterscheidung von sekundär und primär einen rein psychologischen Grund, indem nämlich das Gefühl das Primäre, die Vorstellung, zu der der Zweck seinem Wesen nach gehört, das Sekundäre im geistigen Geschehen bedeutet. Auch hier definiert Spencer nicht den spezifisch ethischen Begriff, sondern den Allgemeinbegriff gut, faßt also nicht den Gehalt an ethischem Gefühl ins Auge, sondern den Gefühlswert im allgemeinen. Er dreht den Satz: Das Gute ist erfreuend, einfach um und sagt: Das Erfreuende ist gut, genau so wie er statt zu sagen: Das Gute ist im allgemeinen zweckmäßig, sagt: Das Zweckmäßige ist gut. Spencer meint Freude jeder Art, nicht

[1]) Vgl. Wundt, Ethik I, 24 ff.
[2]) Rolph, Biolog. Probleme, S. 44.

etwa nur die, die aus der nachträglichen Reflexion über das Handeln entspringt. Aber sicherlich ist das Moment Freude nicht das Hauptcharakteristikum des Guten. Wenn die Allgemeinheit als ausschlaggebende Autorität bei der Entscheidung über die sitttlichen Werte anerkannt wird — und das wird füglich geschehen müssen, da eine bessere fehlt —, so ist nicht das unter allen Umständen gut, was nach Motiv und Erfolg Freude ist, sondern das, was nach Motiv und Erfolg oder auch nach Motiv allein den Menschen über sich selbst erhebt und dem Idealbilde menschlichen Gemeinschaftslebens gemäß ist. Alle materielle Auffassung ist daher der wahren Sittlichkeit fremd, und diese steht nicht zuerst unter dem Kriterium berechnender Klugheit, sondern vielmehr unter dem der Vernunft und des Gefühls. Die Identifikation des Sittlichen mit dem Freudebringenden ist schlechthin eine Verkennung und, nimmt man die Auffassung Kants hinzu, die sicherlich einen herrlichen Kern hat, eine Profanation des Sittlichen. Das Gute ist wertvoll an sich; der Lohngedanke, zu dem die Menschheit zu erziehen die Religionen und der Utilitarimus nicht müde werden, ist proethisch.

Ebenso unterstützt die Betrachtung der Zielsetzung verschiedener ethischer Systeme Spencers Ausführungen nicht. Mit gewissem Pathos konstatiert er: „Freude irgendwo, zu irgendeiner Zeit, von irgendeinem oder vielen Wesen erfahren, ist ein nicht zu verdrängendes Element der Vorstellung des sittlichen Zieles. Es ist dies ebenso sehr eine notwendige Form der moralischen Intuition, wie Raum eine notwendige Form der intellektuellen Intuition ist.“ (I, 52.) Selbstverständlich wird alles, was für Menschen erstrebenswert ist, auch einen angenehmen Gefühlswert haben; hat es ihn nicht von Haus aus, so gewinnt es ihn eben dadurch, daß es als erstrebenswert hingestellt wird. Das sittliche Ziel muß das Moment der Freude haben, einfach weil es im Zielbegriff liegt. Es liegt aber hierin nimmermehr eine Notwendigkeit zu der Folgerung, daß Freude der hauptsächliche oder gar einzige Inhalt des Begriffes des sittlichen Zieles wäre, wie Spencer doch meint.

Spencer gelangt zu seiner Auffassung der primären Bedeutung von gut und böse, indem er den von Optimisten wie Pessimisten bei der Lebenswertung gebrauchten Maßstab untersucht. Sicherlich ist dieser Maßstab der ganzen Menschheit gemeinsam, doch es ist immer nur wieder der natürliche, der naive Maßstab des Lebens, nicht aber der sittliche.

Ein Rückblick über die beiden eben erörterten Abschnitte zeigt, daß Spencer zwei Ziele des sittlichen Handelns aufstellt: Leben und Glück. Daß beide nicht identisch sind, lehrt der bloße Augenschein; auch Spencer ist sich darüber klar. Jedoch ist ihm der Dualismus der Ziele kein so unerschütterlicher, daß er sich etwa veranlaßt fühlen müßte, ihn zu vermeiden. Im Gegenteil, er ist ihm sehr wichtig und eine seiner fundamentalen ethischen Lehren; auf ihm beruht im Grunde seine Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Ethik. Sein Evolutionismus macht ihn so optimistisch, einen Zustand der absoluten Ethik, d. i. eben der Identität zwischen Leben und Glück, vorherzusagen, und zwar nach dem Wesen der absoluten Ethik einen Zustand der objektiv verwirklichten Identität, worüber in den nächsten Abschnitten noch zu handeln sein wird. Es muß zugegeben werden, daß die Vorstellung dieser Identität eine durchaus geläufige ist, schon von der religiösen Belehrung [1]). Es muß diese Lehre bei Spencer

[1]) Nach Kant bekanntlich geradezu als Postulat der praktischen Vernunft anzusehen.

geradezu als Umdeutung der Paradieseslehre erscheinen, nachdem ihm der Unsterblichkeitsgedanke zur Absurdität geworden ist. Freilich sie hat nichts von jenem das Streben anregenden und anspornenden Charakter der Lehre der Religionen, worin doch nur ihr Wert bestehen kann, nichts auch von jenem kühnen Schwunge der Nietzscheschen Lehre vom Kommen des Übermenschen. Sie ist matt und kraftlos.

Der Dualismus der Ziele bleibt also für Spencer nur bestehen für die relative Ethik. Wie er ihn hier ausgleicht, ist eine Frage, die ebenfalls in den nächsten Abschnitten zu erörtern sein wird. Er besitzt durchaus nicht allgemeines ethisches Interesse, da ja einerseits die Spencersche Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Ethik, anderseits seine Formulierung des sittlichen Zieles abgelehnt werden mußten.

b) Betrachtung und weitere Ausführung des Zieles bzw. Wesens des sittlichen Handelns vom Standpunkt der wissenschaftlichen Grundlagen der Ethik aus.

α) Vom physikalischen Standpunkt aus.

Man ist einigermaßen erstaunt, die Physik lediglich infolge der Tatsache, daß das Handeln mit Einschluß des Sittlichen als Kraftäußerung unter das Gesetz von der Erhaltung der Kraft falle, als wissenschaftliche Grundlage der Ethik hingestellt zu sehen. Sicherlich besteht dieser Zusammenhang, wenn man die Handlung nur nach ihrer äußeren Seite als Bewegung von Körperteilen auffaßt. Da aber bei weitem nicht alle Handlungen eine derartige wahrnehmbare Seite haben, sondern auch viele, besonders sittliche, über das Stadium der sogenannten inneren Willenshandlung nicht hinwegkommen, so erscheint doch der Zusammenhang nicht wichtig genug, um der Physik den Rang einer Grundwissenschaft der Ethik einzuräumen. Daß Spencer es tut, ist bezeichnend für ihn. Bei seiner Ansicht von der uneingeschränkten Herrschaft der mechanischen Kausalität auch auf dem Gebiete des Psychischen und der der Identität des Sittlichen mit dem Natürlichen hat allerdings die Physik eine höhere Bedeutung für die Ethik, als ihr sonst allgemein zuerkannt wird.

Gerade Spencers Ausführungen über die volle Übereinstimmung der sittlichen mit der physischen Entwicklung, denen das ganze Kapitel über den physikalischen Standpunkt gewidmet ist, offenbaren deutlich das Gegenteil, ja, das Disparate der sittlichen und der physischen Entwicklung; denn es ist nicht wahr, daß größerer Zusammenhang, größere Bestimmtheit und größere Mannigfaltigkeit das sittliche Handeln vom unsittlichen unterscheidet. Spencer selbst wird es sehr schwer, am sittlichen Handeln die beiden Eigenschaften des größeren Zusammenhanges und der größeren Bestimmtheit auch nur einigermaßen scharf voneinander zu unterscheiden, und man behauptet nicht zu viel, wenn man sagt: Ebenso sehr wie seine Behauptung der größeren Mannigfaltigkeit des sittlichen Handelns gegenüber dem unsittlichen stimmt, stimmt auch die gegenteilige. Dasselbe gilt bezüglich der Gleichartigkeit; es kommt nur auf den Standpunkt an, ob man nämlich die unter

gleichen oder ähnlichen Bedingungen wiederkehrenden Handlungen ins Auge faßt oder die unter vollständig verschiedenen. Die Ethik Spencers wird es nicht vermögen, dem allgemeinen Begriff des sittlichen Charakters das Moment der Konsequenz und des Grundsätzlichen zu entziehen. So sehr man die Relativität aller Ethik anerkennen muß, die Notwendigkeit bestimmter nicht bloß ganz allgemeiner, sondern auch spezieller moralischer Maximen und eine gewisse strenge Pedanterie und Peinlichkeit im Danachhandeln ist ebenso unabweisbar.

Viel wichtiger aber als der Hinweis darauf, welche Schwierigkeit der Begründung die Übereinstimmung der sittlichen mit der physikalischen Entwicklung Spencerselbst schon bereitet, ist der Hinweis auf die diese Schwierigkeit bedingende Tatsache, daß alle die Eigenschaften des Zusammenhanges, der Bestimmtheit und der Mannigfaltigkeit nicht dem sittlichen Moment am Handeln, sondern im allgemeinen dem Handeln zugehören; denn das sittliche Handeln eines hochentwickelten Menschen zeigt genau den hohen Grad von Zusammenhang, Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit als das unsittliche eines anderen ebenso hoch entwickelten Menschen. Ja, man kann geradezu sagen, daß zu allen Zeiten die Verbrecher die augenfälligsten Beweise für die Größe menschlichen Scharfsinns erbracht haben, und heute ist es noch ebenso. Die Kehrseite dieser Tatsache aber ist, daß ein unzivilisierter Mensch relativ ebenso sittlich sein kann wie ein hochzivilisierter. Spencer bestreitet das, wie früher (I, 11 ff.), so auch hier (I, 75 ff.), das heißt, es verrät sich hier derselbe fundamentale Irrtum, der schon zur Unterschätzung der tierischen Anpassung geführt: der Mangel an Perspektive und die allzu weit gehende Identifikation geistiger und materieller Realität. Damit ist aber gesagt, daß sittlich und hochentwickelt im physikalischen Sinne nicht eins sein können. Das Moment des Sittlichen liegt nicht im Handeln an sich, am allerwenigsten in der äußeren Handlung, wohin es zu verlegen Spencer sich bemüht, sondern in den psychischen Voraussetzungen, und es ist die wichtigste derselben. Darum ist die vor allem psychologische Auffassung und Beurteilung des Handelns nötig und berechtigt, und die Forderung Spencers, daß die äußeren wahrnehmbaren Elemente als die für die Ethik wichtigsten betrachtet werden sollen, muß Widerspruch herausfordern. Nicht im Effekt der Handlung liegt das Sittliche, sondern in der Voraussetzung, der Gesinnung. Der Effekt steht bei der immer größer werdenden Kompliziertheit des Lebens zum guten Teil außerhalb der Machtsphäre des einzelnen, sowohl nach Qualität als Quantität, aber das, was er ganz sein eigen nennt, ist sein Inneres, sein Wollen[1]. Darum kann sich nur darauf die Ethik gründen[2]. Sicherlich ist das sittliche Handeln und seine Entwicklung ein Mittel zur Lebenserhaltung, aber darin liegt noch keineswegs die Notwendigkeit, die Lebenserhaltung

[1]) Vgl. Wundt: „Es gibt schlechterdings nichts außer dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen.“ (Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 2. Aufl., S. 270.)

[2]) Vgl. Kant: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ausgabe von Dr. Th. Fritzsch, S. 21.)

als höchstes sittliches Ziel aufzustellen, zumal ja allgemein als höchste sittliche Tat gilt Hingabe des Lebens im Dienste des Sittlichen.

Übrigens ist auch die physikalische Definition des Lebens, dieses als Ganzes oder nur in einem gegebenen Augenblick betrachtet, nicht ohne Widerspruch hinzunehmen. SPENCER liebt den Ausdruck „Gleichgewicht“ für den Höhepunkt aller Entwicklung, und er tut ja sicherlich nach seiner Theorie vollständig recht daran, aber deswegen ist die Übertragung des Ausdrucks vom Mechanischen auf Organisches und Psychisches nicht weniger anfechtbar. Das Leben ist nicht Gleichgewicht der inneren Tätigkeiten und Kräfte mit den äußeren Einflüssen, es ist nie Gleichgewicht, auch nicht labiles; es ist Übergewicht. Gleichgewicht ist die Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. Wann aber ist das Leben physikalisch eine solche Gleichheit? Nie, nicht einmal im Schlafe, nicht im höchsten Alter, auch nicht im Augenblick des Todes, nicht in der Narkose oder im Starrkrampf. Das Leben ist vielmehr Ungleichheit vom ersten Augenblick an, es ist ein Strömen und Wachsen und ein Überwiegen der Lebensenergie über die Einflüsse der Zerstörung, und es ist dies bis zum letzten Augenblicke, wenn auch erst mit wachsender und sodann mit fallender Intensität.

Aus SPENCERS physikalischer Definition des Lebens ergibt sich sodann noch eine wichtige Folgerung in bezug auf seine Konzeption des absolut ethischen Zustandes, in dem ja die Definition vollkommen realisiert sein soll. Da die Entwicklung des Menschen vom physikalischen wie auch vom biologischen und soziologischen Standpunkte aus nach SPENCER nur ein Reflex des Wandels um ihn ist, womit er nach der einen Seite sicherlich recht hat, so ist der absolut ethische Zustand nur möglich, wenn die Lebensbedingungen vollständig konstante und rhythmische werden, wenn also ein Wechsel im einzelnen aufhört; denn dann nur kann das Leben annähernd ein Gleichgewichtszustand sein. Je mehr aber der Wandel schwindet, desto überflüssiger werden vielerlei Tätigkeiten des Menschen werden, damit auch die entsprechenden Organe, mit anderen Worten, es muß eine Rückbildung eintreten, bis der Mensch auf den vollkommenen Rhythmus seiner Existenzbedingungen vollkommen abgestimmt ist. Dann aber wird er etwa gleich sein den Geschöpfen, die schon jetzt n nahezu konstanten Verhältnissen leben, d. h. den niedersten Tieren.

β) Vom biologischen Standpunkt aus.

Den meisten Einfluß gewinnt die Physik auf die Ethik vermittels der Biologie, von der SPENCER sagt, daß sie das Studium der Ethik vorbereiten solle. Seine biologischen Argumente: Einfluß der Empfindungsfähigkeit auf die organische Entwicklung, Vollkommenheit der Leitung des tierischen Lebens durch die Empfindungen und physiologischer Wert der Freude sind scharf und wissenschaftlich dargelegt; aber sie vermögen doch seine moral-philosophischen Folgerungen über Ziel und Wesen des Sittlichen nicht zwingend und unabweisbar zu machen. Alles, was sie leisten, ist, die Sorge für die Gesundheit als die Bedingung für körperliche und geistige Leistungsfähigkeit zu einer sittlichen Verpflichtung zu machen. Man sollte meinen, daß es dazu keiner besonderen biologischen Auseinandersetzungen bedürfe, daß diese ihre geeignetste Stelle vielmehr da finden, wo es sich um Ableitung und Begründung hygienischer Vorschriften handelt; denn daß Moral schließlich dasselbe sein soll wie

Hygiene, wird doch wohl Privatansicht bleiben. Spencer ist einer der ersten, der ihr zuneigt[1]. Die Forderung nach Erhaltung der Gesundheit ist aber nicht etwa an sich eine ethische; sie ist es nur insofern, als die Gesundheit Voraussetzung für alle kraftvollen Äußerungen des menschlichen Lebens in der Gemeinschaft ist. Alle Ethiker stimmen hier mit Spencer überein. Wie es keinen Sinn hat, dem Einzelwesen Mensch eine Ethik zuzuschreiben, so ist auch die individuelle Gesunderhaltung an sich nicht eine sittliche Pflicht, sondern höchstens ein Gebot der Klugheit.

Alle übrigen Folgerungen, die Spencer im biologischen Kapitel bezüglich des Sittlichen zieht, hängen zusammen mit der Identifizierung von normal und sittlich. Was ist das Normale oder besser die Normale?[2] Nach Spencers Auffassung in diesem Abschnitt ein „trennender Strich zwischen Exzeß und Vernachlässigung“, wie Rolph sagt. „Wem sollte es auch in der vollkommensten Gesellschaft gelingen, auf ihm entlang zu balancieren, ohne nach der einen oder anderen Seite abzufallen?“[3] In Ansehung der Reservestoffe ist die Normale der „Bereich des straflosen Exzesses und der straflosen Unterlassung“, „nicht ein rigoroser Kreidestrich, sondern eine ziemlich breite Straße“, so daß eine mäßige Abweichung von Spencers Normale nicht mit Leid verbunden, normal und erfreuend, unnormal und leidbringend, also nicht genau identisch ist. Rolph hätte noch weiter gehen und sagen können, daß, weil diese Abweichung nach der Exzeßseite Voraussetzung und bestes Mittel zur Steigerung einer Fähigkeit ist, auch normal und lebenfördernd nicht genau identisch sind, somit also entweder eine gewisse Unnormalität moralisch im Spencerschen Sinne genannt werden muß oder die Identifikation von moralisch und normal eine Zunahme der Summe des Lebens nach Quantität und Qualität ausschließt, also seinem Ziel widerspricht. Diese Alternative verneint demnach die Lehre, daß das funktionell Normale sittlich und das Sittliche funktionell normal sei.

In der Tat zeigt auch die tägliche Erfahrung, daß viele sittliche Handlungen, ja die, die den sittlichen Charakter am deutlichsten zeigen, funktionell unnormal, die meisten funktionell normalen aber sittlich indifferent sind, und das berechtigt zu dem Schluß, daß funktionell normal und sittlich vollständig disparate Begriffe sind und bleiben müssen, wenn nicht geradezu eine Vernichtung aller hergebrachten sittlichen Auffassung bewirkt werden soll. Diesem Schluß ist keineswegs das Zugeständnis widersprechend, daß aus moralischen Gründen die funktionelle Normale größere Beachtung verdient als bisher, doch so, daß die vollkommene Souveränität des sittlichen Willens über die Leistungen und Fähigkeiten des menschlichen Körpers stets das wichtigere Moment des sittlichen Ideals ist.

Nun betont Spencer freilich, daß seine Identifikation nur für den absolut-ethischen Zustand Geltung haben kann und soll. Doch ändert dies die Sache nicht; er erklärt damit nur, daß, solange dieser Zustand nicht erreicht ist, normal nicht gleich sittlich, seine Identifikation also für den relativ ethischen Zustand nicht das sein kann, was es

[1] In neuerer Zeit besonders A. Forel; vgl. seinen Vortrag: Sexuelle Ethik, München 1906, S. 14.

[2] Siehe hierzu Rolphs Kritik bezüglich des Mangels einer genauen und konsequent beibehaltenen Definition des Begriffes „normal“. (Rolph, Biologische Probleme, S. 45 f.)

[3] Rolph, ebenda S. 45.

sein soll, nämlich oberstes Leitungsprinzip[1]). Außerdem erweisen die obigen Erörterungen über den Begriff normal und dazu noch die Tatsache, daß es überhaupt keine feste Normale gibt — indem nämlich das, was zur einen Zeit normal ist, zur anderen über oder unter normal sein kann und somit das absolut ethische Handeln nicht die geringste Bestimmtheit zeigen würde — daß sie es auch nicht für den absolut ethischen Zustand sein kann; abgesehen davon, daß überhaupt gewichtige Gründe der Spencerschen Konzeption der absoluten Ethik an sich entgegenstehen.

Die Identifikation von sittlich und normal muß also als eine Überschätzung der Wichtigkeit der Biologie für die Ethik bezeichnet werden.

Das biologische Kapitel ist auch das Kapitel, in dem Spencer offen die Nichtkongruenz von Leben und Glück für den relativ ethischen Zustand zugibt und die Gründe hierfür aufzählt. Es ist der allgemeine Grundfehler menschlichen Daseins, der allenthalben die Aufstellung von Sittengesetzen erschwert, nämlich der Mangel an Anpassung an die Existenzbedingungen, im einzelnen der fortwährende Wandel derselben mit den daraus hervorgehenden Mißanpassungen und das Nebeneinander zweier sich widersprechender Lebensweisen, des Militarismus und des Industrialismus, d. i. die des zwangsweisen und die des freiwilligen Zusammenwirkens. Daß Spencer als ersten Grund den Wechsel der Existenzbedingungen nennt, ist interessant. Es ist bereits erwähnt worden, daß dieser Wechsel nie verschwinden kann, daß heißt aber hier, daß er eine dauernde Quelle der Inkongruenz von Leben und Glück sein muß. Daß die Menschheit allmählich die Fähigkeit erlangen werde, jedem Wechsel gegenüber sofort entsprechend zu reagieren, d. h. sofort angepaßt zu sein, ist ein Widerspruch zum Wesen des Menschen als eines Organismus, zumal bei einer im Grunde doch passiven, willenlosen Anpassung, wie sie Spencer im Sinne hat.

Etwas sehr Wahres muß dagegen gefunden werden in der Forderung des allmählichen Verschwindens des zwangsweisen Zusammenwirkens zugunsten des freiwilligen. Aus allgemein menschlichen Gründen ist ihre Verwirklichung zu wünschen; jedoch sie wird wohl immer eine ideale Forderung bleiben müssen, denn sie setzt eine Vollkommenheit menschlicher Verhältnisse voraus, für welche bisher noch alle Anzeichen fehlen; darum ist das „ideal" zu betonen. Spencer findet ein Anzeichen darin, daß der Krieg, die eine Form zwangsweisen Zusammenwirkens, bei den zivilisierten Völkern mehr und mehr Abscheu erweckt. Wohl geht die Friedensbewegung in neuerer Zeit hoch, aber haben sich nicht trotz derselben die mörderischsten Kämpfe zwischen gebildeten Nationen abgespielt? Kriege sind die gewaltigsten Entladungen des Selbsterhaltungstriebes der Völker, mag dieser zu Recht oder Unrecht erregt sein. Solange sich aber der Selbsterhaltung Hindernisse entgegenstellen, werden und können sie nie verschwinden, welche Form sie auch immer annehmen mögen. Und anderseits haben diese Hindernisse eine ungeheure Bedeutung für die Entwicklung der Völker. Der Krieg ist ein Anreiz zur Entfaltung größter Aktualität, und darum ist er nach

---

[1]) „Hence I conclude, as before, that the guidance afforded by Mr. Spencers biological law cannot possibly be such as to supersede the empirical method of ascertaining effects of actions on happiness." Sidgwick, Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer and J. Martineau, p. 168.

dem alten klassischen Worte „der Vater aller Dinge"; denn so viel Aktualität, soviel Realität.

Und noch aus einem anderen Grunde muß die Möglichkeit einer solchen Anpassung, daß das sittliche Handeln identisch mit dem freudebringenden bzw. normalen und natürlichen wird, bezweifelt werden. Spencer ist sich darüber klar, daß die Existenzbedingungen sehr viele Tätigkeiten erfordern, die dem handelnden Ich keineswegs nur Freude schaffen, die es nur vollbringt, weil sie vollbracht werden müssen. Wird das nicht immer so sein? — Spencer sagt: „Nein. sondern die notwendigen Tätigkeiten werden mit der Zeit angenehm werden; unter dieser Bedingung nur haben sich die Organismen bisher entwickelt, und unter dieser Bedingung nur können sie sich weiter entwickeln." Angenehm werden Tätigkeiten nach Spencers Ansicht, wenn die zu ihnen gehörenden psychischen Vorgänge leicht und ungehindert und vielseitig ablaufen können. Bedingung wiederum dieses Ablaufs ist das Vorhandensein entsprechender Nervenverbindungen. Diese Ansicht ist sicherlich sehr einleuchtend; es läßt sich auch sehr wohl begreifen, daß durch psychische Vorgänge strukturelle Modifikationen des Nervensystems bewirkt und diese vererbt werden; auch das kann hier schließlich außer acht bleiben, ob und wie die Umsetzung nervöser Energie in psychische Werte gedacht werden soll, Spencer lehrt ja, daß dies unerkennbar sei. Gleichwohl wird durch alles dies die Lehre von der vollkommenen Anpassung nicht annehmbarer gemacht; denn erstens nur solche Tätigkeiten können dauernde Modifikationen in den Nervenverbindungen bewirken, die häufig und während einer verhältnismäßig langen Zeit ausgeführt werden, alle seltneren und neuartigen vermögen es nicht; letztere sind aber gerade die sittlich wichtigen. Zweitens müssen mit dem Wechsel der Existenzbedingungen fortwährend neuartige Handlungen nötig und bereits gewohnte überflüssig werden, d. h. es muß ein ständiges Bilden und Verfallen von Nervenverbindungen stattfinden. Drittens bleiben Handlungen nur bis zu einem gewissen Grade der Häufigkeit der Ausführung mit Gefühlswerten verbunden, nimmt die Häufigkeit der Ausführung über diesen Grad hinaus zu, so wird die Handlung automatisch und verliert an Gefühlswert. Damit hängt viertens endlich zusammen, daß ein Leben mit vornehmlich einseitig getontem und besonders mit vornehmlich angenehm getontem Gefühlsgehalt die Gefühlsfähigkeit und damit die geistige Kraft der Menschheit überhaupt degenerieren muß; denn eine der wichtigsten Bedingungen starker Gefühlswirkung ist der Kontrast der Gefühle.

γ) Vom psychologischen Standpunkt aus.

Wie ein Überlesen des Inhaltes des psychologischen Kapitels ohne weiteres schon sehen läßt, enthält es vornehmlich Erörterungen über den relativ ethischen Zustand, während das biologische besonders dem absolut ethischen gewidmet war. Leicht wird man auch erkennen, daß das psychologische Kapitel die Fortsetzung des biologischen ist; im allgemeinen wie im besonderen, im allgemeinen, indem im absolut ethischen Zustand alles von biologischen Gesichtspunkten aus zu beurteilen sein wird, auch das, was jetzt noch eine speziell psychologische Betrachtung notwendig macht, im besonderen, indem Spencer im biologischen Kapitel unumwunden zugegeben hat, daß die Leitung des Handelns durch den Genuß, die hedonistische, wie Sidgwick sagt, im relativ ethischen Zustand vielfach nicht vorteilhaft für den Organismus ausfällt, d. h. daß hier eine besondere Modifikation

des hedonistischen Leitungsprinzips nötig sei. Die Psychologie läßt ihn diese finden in der Kontrolle der später entwickelten, komplizierten, repräsentativen Gefühle über die früher entwickelten, einfachen, präsentativen, im besonderen im Gewissen. SPENCER meint, daß die Überordnung der ersteren über die letzteren ihren Grund darin habe, daß die ersteren eine bessere Erhaltung und Förderung des Lebens bedingten als die letzteren. Der Beweis ist sehr überzeugend geführt und die Beispiele treffend gewählt, aber doch muß die Lehre als eine Ansicht bezeichnet werden, die durch ebenso gute gegenteilige Beispiele widerlegt werden kann, Beispiele, in denen das Verhältnis der Überordnung gerade umgekehrt ist, und die da zeigen, daß nicht in erster Linie der Grad der Kompliziertheit, die Zeit der Entwicklung und der Grad der Repräsentativität maßgebend sind, sondern die Intensität der Gefühle und ihre Beziehung zum Charakter des Handelnden. Auch die Behauptung, daß die moralischen Gefühle als die am spätesten entwickelten den repräsentativen Charakter am stärksten zeigen, findet Widerspruch. So weist SIDGWICK darauf hin, daß die religiösen Gefühle z. B. weit mehr repräsentativ sind als die echt moralischen[1]).

Der Leser der Principles of Ethics erwartet, daß SPENCER hier eine genane psychologische Analyse des einer Handlung vorausgehenden psychischen Prozesses geben werde, um auf sie eine psychologische Feststellung des Wesens und Zieles des Sittlichen zu gründen. Jedoch die Erwartung wird auch hier enttäuscht. SPENCER setzt ja zur Analyse an, aber er geht über das Allgemeinste nicht hinaus, sondern schwenkt sofort um in eine Darstellung der Entwicklung der beiden Grundelemente, des gefühlsseitigen und des intellkuellen, zu immer höherer Kompliziertheit. So tut er hier und auch anderwärts, indem ihn da immer das Bestreben hindert, die Analogie mit dem allgemein tierischen Handeln nicht zu erschweren, eine ebenso kuriose wie bedauerliche Tatsache. Jedoch für das Wesentliche einer Handlung, den Willensvorgang, ist das psychologische Kapitel von größerer Wichtigkeit, als es scheint; denn es enthält im allgemeinen ein starkes Zugeständnis an die Betonung des Willens in der Ethik. Denn was ist die gegenseitige Kontrolle der Gefühle anderes als eben die Voraussetzung des Willens? und die Überordnung der höheren Gefühle über die niederen anderes als die vornehmste Erscheinung des Willens? — Daß dies in SPENCERS Ausführungen nicht ohne weiteres erkannt wird, liegt daran, daß man es nicht bei ihm vermutet, sodann auch an der entwicklungstheoretischen Einkleidung und endlich, weil er von vornherein eine scharfe Polemik gegen die Überschätzuug des Prinzips der Überordnung betreibt. Aber doch ist das Kapitel, wenn's auch SPENCER sicherlich nicht beabsichtigt, eine Anerkennung wenigstens der Willenssuprematie. Denn ein Gefühl kann nie ohne weiteres oder automatisch ein anderes kontrollieren; es ist dazu, wie auch SPENCER betont, immer der Schauplatz des Bewußtseins nötig, d. h. aber, der Wille tritt in Aktion. Zugleich gewinnt damit der ganze seelische Habitus des Subjekts, im besonderen der Charakter, ausschlaggebenden Einfluß, und die gegenseitige Kontrolle ist nicht mehr bloß ein Messen nach ihrer Kompliziertheit und Repräsentativität, auch nicht nach ihrem Lebenswerte, sondern vor allem eine Sphäre des Charaktereinflusses, welcher Einfluß auch die Art des Willens und Handelns zu allererst bestimmt.

---

[1]) SIDGWICK, Lectures, p. 176.

Die Folgerung hieraus ist, daß der Charakter die besondere Aufmerksamkeit des Moralphilosophen verdient. Spencer zieht sie jedoch nicht, hier nicht und anderwärts nicht. Hier ist ihm vielmehr daran gelegen, die seiner Definition des Sittlichen widersprechenden, von ihm als Nachwirkungen des Asketizismus aufgefaßten allgemeinen Ansichten über den Wert von Leiden und Freuden zu beseitigen, daß nämlich körperliche und naheliegende Freuden zu genießen böse, Leiden zu ertragen immer gut sei. Er meint, diese Auffassung habe neben der schon im biologischen Kapitel erwähnten häufigen Erfahrung von der Schädlichkeit der Freuden und Nützlichkeit der Leiden vor allem das Mißverständnis des Prinzips der Unterordnung der später entwickelten, komplizierten, repräsentativen unter die gegenteiligen zum Grunde. Um diese Auffassung zu entkräften, weißt er die Notwenigkeit der Einschränkung des Prinzips der Unterordnung nach. Was er sagt, ist vollständig zutreffend. Aber die Wichtigkeit seiner Ausführungen für die Festigung seiner Definition des Sittlichen ist nicht einzusehen. Daß die getadelten Auffassungen des Wertes von Leid und Freude falsch sind, beweist noch nicht, daß seine Definition richtig ist. Das Ganze macht vielmehr den Eindruck, als ob er gegen einen Strohmann kämpfe, gegen ein selbstgemachtes Gespenst; denn keinem vernünftigen Menschen wird es heutzutage einfallen, die mittelalterlich asketische Lehre zu predigen, daß Freude zu genießen böse sei. Es wäre verständlicher und verdienstlicher gewesen, wenn Spencer das gegenteilige Extrem, daß nämlich Freuden zu geniessen gut an sich, Leiden zu ertragen aber böse sei, statt es zu predigen, energisch bekämpft hätte. Daß er den stark erzieherischen Zweck und den immens erziehlichen Wert der getadelten Lehren mit keinem Worte streift, darf man ihm nicht verdenken; er hätte ihn zugeben und damit seine eigene Auffassung diskretitieren müssen. Untersucht man diese aber in dieser Beziehung, so wird man nicht anders können, als nur Befürchtungen hegen für den Fall einer allgemeinen Befolgung. Alle Perioden der Geschichte, in denen der Genuß als oberstes Prinzip des Handelns herrschte, zeigen sittliche Degeneration und Verkommenheit, körperliche Verweichlichung und geistige Schwäche. Sollte eine mehrtausendjährige Erfahrung in dieser Beziehung nicht höhere Beweiskraft besitzen als die auch noch so scharfsinnigen gegenteiligen Ergebnisse des Denkens eines einzelnen? — Es besteht übrigens ein gewisser Widerspruch zwischen dem eben erörterten Teile des psychologischen Kapitels und dem folgenden. Bisher hat sich Spencer besonders angelegen sein lassen, die uneingeschränkte Überordnung der später entwickelten, komplizierten, repräsentativen Gefühle über die früher entwickelten, einfachen, präsentativen, kurz der höheren über die niederen zurückzuweisen, im folgenden, in der Erörterung über das Gewissen, wird er nicht müde, gerade den moralischen Gefühlen den Charakter der Kompliziertheit der späteren Entwicklung und der größten Repräsentativität zuzuschreiben und darin die Erklärung und die Notwendigkeit zu finden für ihre uneingeschränkte Überordnung über alle anderen Gefühle. Spencer muß diesen Widerspruch selbst bemerkt haben; denn in der Zusammenfassung am Schlusse des Kapitels läßt er den ersten Teil, die Einschränkung der Überordnung, ganz unberücksichtigt. Da dieser Teil die direkte Fortsetzung und Konsequenz aus dem biolologischen Kapitel ist, so ist der Widerspruch bedeutungsvoller, als er im ersten Augenblicke scheint. Was das Nebeneinander beider Teile stört, ist, daß der erste wesentlieh vom Standpunkte konstruierender Reflexionsbiologie, der zweite, wenn auch

nicht durchaus, so doch in der Hauptsache von dem psychologischer Tatsächlichkeit geschrieben ist. Daher deckt sich die biologische Definition: sittlich gleich normal gleich erfreuend, die für den relativ ethischen Zustand die Einschränkunkung des oben genannten Prinzips der Überordnung der höheren über die niederen Gefühle verlangt, nicht mit der aus der Betrachtung des moralischen Bewußtseins oder des Gewissens hervorgehenden, die diese Einschränkung nicht kennt, ja, der sie widerspricht. Und wenn SPENCER am Schlusse doch noch die Kongruenz zustande bringt, so kann er es nur mittels der Hypothese, daß das moralische und das natürliche Handeln ein und dasselbe sein werden. Damit aber versagt das Kapitel für seinen Zweck, nämlich in Ergänzung des biologischen Kapitels ein eindeutiges sicheres Leitungsprinzip für den relativ ethischen Zustand aufzustellen. Es kommt nicht über eine empirische Abschätzung der Folgen des Handelns hinaus und leistet so, wie auch das biologische Kapitel, nichts zur Verwirklichung der deduktiven Ethik[1]).

Was die Gewissenstheorie SPENCERS betrifft, so legt sie einen Vergleich mit der WUNDTS nahe. Die Analyse des Gewissens läßt zunächst deutlich seine Beziehung zum geistigen Geschehen im allgemeinen erkennen, nämlich seine Zugehörigkeit zum Gefühlsverlauf bzw. zum Willen. Sodann nennt SPENCER als das eine und wesentlichste Moment die Kontrolle eines oder mehrerer Gefühle über ein anderes oder mehrere andere, d. i. die moralische Selbstbeschränkung; WUNDT sagt Ähnliches: „Das Gewissen kann nur beruhen auf dem Verhältnis verschiedener Motive zueinander.“[2]) Als das andere Moment nennt SPENCER das Gefühl der Verpflichtung, d. i. der autoritativen Geltung und des Zwanges; WUNDT sagt: das Moment „der imperativen Motive“[3]). Etwas gesucht erscheint hier bei SPENCER die Zerlegung des Pflichtgefühls in ein Moment der autoritativen Geltung und eins des Zwanges. Sollten die beiden Momente nicht vielmehr identisch sein und eins das andere umfassen?

Eine andere wichtige Seite der SPENCERschen Gewissentheorie ist, daß er in der Frage der Entstehung des Gewissens über den empirischen Utilitarismus hinausgeht, indem er nicht die Erkenntnis der Nützlichkeit, also eine verhältnismäßig späte Entwicklungsstufe psychischen Lebens, maßgebend sein läßt, sondern vielmehr dem Gewissen eine stetige Entwicklung von den Anfängen seelischer Tätigkeit an zuschreibt. Freilich bezüglich der Frage nach den Entwicklungsbedingungen marschiert er doch mit dem empirischen Utilitarismus in derselben falschen Front. Die Bedingung ist ihm von Anfang an das Gefühl der Lust und später dazu noch die Erkenntnis des Nutzens, und zwar auf dem ursprünglich einzigen, im Laufe der sozialen Entwicklung aber sich vierfach differenzierenden Zweckgebiete der Lebenserhaltung. Diese Auffassung muß zurückgewiesen werden. Ebenso wie das Sittliche nicht identisch ist mit dem Passenden oder Nützlichen, ist auch das moralische Bewußtsein nicht in dem Gefühle bzw. der Erkenntnis des Nutzens begründet. Wie könnte es sonst ein so souveränes Erinzip sein, an sich unabhängig von der Qualität der Gefühle und überall mit seinen Boten, den Affekten der Billigung und Mißbilligung da hervortretend, wo sich das Bewußtsein mit der Beziehung von Motiven und Effekten des Handelns zum Charakter

[1]) Vgl. hierzu SIDGWICK, Lectures, p. 174.
[2]) WUNDT, Ethik II, S. 91.
[3]) WUNDT, ebenda S. 98.

des handelnden Subjekts befaßt? Es wird hier das Ergebnis vorzuziehen sein, zu dem Wundt kommt, nämlich „daß sich als ursprünglichste Anlagen der tatsächlichen Entwicklung des sittlichen Bewußtseins Gefühle und Triebe ergeben, die an sich nicht sittlicher Art sind, aber durch ihre Verbindung und Wechselwirkung sittliche Motive hervorbringen".[1] Von diesem Standpunkte aus erscheint auch die Tatsache, daß die moralische, von allen Formen der Selbstbeschränkung, weil sie auf dem Bewußtsein der inneren Folgen des Handelns beruht, zuletzt zur Entwicklung kommt, besser gestützt als von dem des Utiiltarismus aus. Müßte man, wenn das Bewußtsein des Nutzens für die Entwicklung des Gewissens maßgebend wäre, nicht gerade, da die inneren Folgen konsequenter und bestimmter eintreten als die äusseren und besonders bei so ausgibiger Anwendung der Vererbungshypothese, wie Spencer sie hat, das Gegenteil annehmen oder wenigstens eine gleichzeitige Entwicklung aller vier Formen der Selbstbeschränkung, der religiösen, politischen, sozialen und moralischen?

Spencers Gewissenstheorie berührt auch in dem Punkte sympatisch, daß sie entschieden die Annahme des Intuitionismus[2], nämlich die eines ursprünglichen und angeborenen sittlichen Bewußtseins oder moralischen Sinnes ausschließt. Er behauptet und beweißt vielmehr, wie schon erwähnt, die allmähliche Entwicklung und den fortgesetzten Wandel des Gewissens. Er tut dies besonders und ausführlich in seinen Inductions of Ethics. Es ist hier die rechte Stelle, darauf kurz einzugehen. Spencer sagt: Es gibt keinen ursprünglichen moralischen Sinn, sondern die in einer Gesellschaft herrschenden ethischen Anschauunungen sind bestimmt durch die örtlichen Verhältnisse und besonders durch die in der Gesellschaft vorherrschenden Formen der Tätigkeitsäußerung, kurz sie sind lediglich „Verallgemeinerungen des Passenden."[3] Es ist darüber nichts Neues zu sagen. Der negative Teil dieses Satzes enthält eine mehr und mehr allgemein werdende Ansicht; der positive dagegen ist der nackte Utilitarismus, dessen sachliche Unzulänglichkeit und moralische Minderwertigkeit schon mehrfach erörtert sind. Sicherlich sind alle die genannten Faktoren wichtig für die Entwicklung der ethischen Anschauungen, aber ebenso sicherlich ist auch die sich schon sehr frühe äußernde metaphysische und ästhetische Neigung des menschlichen Geistes und der Schatz seiner Erzeugnisse dazu wichtig und darin der ebensosehr wie in dem Charakter des Passenden begründete enge Zusammenhang des Sittlichen mit der Sitte und dem Religiösen; der Schatz der geistigen Erzeugnisse einer Gesellschaft und nicht nur einer, sondern aller ist eine Macht, die der der natürlichen Verhältnisse an Größe nnd Einfluß nicht nachsteht, ja, sie ganz auszuscheiden vermag.

Eine der wichtigsten Folgen der Entwicklung des Gewissens ist die, daß das Gefühl der Verpflichtung in dem Maße abnehmen und einem Gefühl der Spotaneität Platz machen muß, als die Sittlichkeit zunimmt. Diese Folgerung tritt in der Tat hervor und wird auch von Spencer erkannt und gewürdigt. Sie liefert ihm den spychologischen Grund zu seiner absolut ethischen Identifikation von sittlich

---

[1]) Wundt, Ethik II, S. 98.

[2]) Anfänglich war Spencer selbst ein Anhänger des Intuitionismus, wie die erste Ausgabe der Social Statics (1851) beweist, und wie er auch selbst sagt in Pr. of E. I, 470.

[3]) Vgl. Programm der synthetischen Philosophie, abgedruckt in First Principles S. XIII.

und natürlich. Nun ist jedoch zwischen natürlichem und sittlich freiem Handeln sicherlich ein großer Unterschied; während das letztere eine immens intensiv psychische Leistung bedeutet, nähert sicherstere der Reflextätigkeit.

So läuft schließlich der Schluß dieses Kapitels darauf hinaus, daß, obwohl das psychologische Prinzip der Kontrolle der höheren Gefühle über die niederen höher steht als das biologische der Normale, es doch im absolut ethischen Zustand diesem letzteren nachstehen muß, d. h. daß das absolut ethische Handeln, d. i. das höchstentwickelte, unter der ausschließlichen Leitung eines geringerwertigen Prinzips stehen wird als das relativ ethische. Das ist sicherlich ein Widersinn [1].

δ) Vom soziologischen Standpunkte aus.

Die bisherigen Erörterungen vom Standpunkte der grundlegenden Einzelwissenschaften haben die ursprüngliche Definition von Wesen und Ziel des Sittlichen nicht zu festigen vermocht. Was leistet nun das soziologische Kapitel diesem Zweck? Man erhält von vornherein volle Klarheit durch die Lehre Spencers, daß das Gesellschaftsleben nur als ein Mittel zu Erhaltung der Einheiten ins Dasein getreten sei und darum die individuelle Wohlfahrt ihr letzter Endzweck sein müsse. Es zeigt sich hierin wiederum der einseitig reflexiv-utilitaristische Standpunkt, der im Grunde die Folge als Voraussetzung der Bedingung proklamiert; nach Spencers Ansicht ist man gezwungen anzunehmen, daß die Erfahrung des Nutzens der Gesellschaft für die individuelle Wohlfahrt ihrem Bestehen vorausgegangen sei. Auch wenn diese Erfahrung nur vorübergehenden oder zufälligen Zusammenschlüssen entstammte, so würde doch die Möglichkeit solchen Zustandekommens noch eine Erklärung erheischen, die Spencers Lehre nicht zu geben vermag. Sie liegt aber darin, daß ein Zusammenleben von Anfang an und ein daraus hervorgehender Geselligkeitstrieb angenommen wenden muß von ähnlicher Ursprünglichkeit wie der Nahrungstrieb [2];

---

[1]) Das rügt auch Barth, wenn er sagt: Unhaltbar scheint mir die Parallele, die Spencer unter dem „psychologischen Standpunkt" zieht. Denn wenn wir im Tierreich und vom Tiere zum Menschen übergehend eine stetig wachsende Komplikation der Motive, eine immer größere Entfernung vom unmittelbaren sinnlichen Reiz annehmen, und zwar parallel gehend mit der in der Tierreihe doch zur Geltung kommenden höheren Anpassung, wie soll da der Mensch, das höchstangepaßte Wesen, zu der Einfachheit der Handlung zurückkehren, die einer eindeutig bestimmten Reflexbewegung ähnlich sieht? Es wäre dies eine sonst beispiellose Rückkehr zum ersten Anfang. So hat Spencer in seiner Vorliebe für die Natur mehreres in sie hineingelegt, was nicht in ihr ist, dessen er nur für sein moralisches Ziel zu bedürfen glaubte. (Philosophie der Geschichte als Soziologie, S. 123 f.)

[2]) Auf Grund von Rolphs Ernährungstheorie (vgl. „Biologische Probleme" S. 55—71) ergibt sich leicht eine einfache Erklärung des Ursprungs gesellschaftlichen Zusammenlebens. Danach kann die Reflexion über die Erfahrung des Nutzens als letzter Grund gar nicht in Frage kommen, aber wohl die ursprüngliche Gunst der Existenzbedingungen, z. B. Nahrungsüberfluß. Diese hat, wie sie auch heute noch tut, die Menschen an bestimmten Stellen beisammengehalten.

denn irgends und auch nicht auf der niedrigsten Entwicklungstufe lebt der Mensch ungesellig.

Wird aber diese Grundanschauung abgelehnt, so folgt daraus auch die Unannehmbarkeit der Folgerungen, die Spencer aus ihr zieht, zunächst der, daß die Erhaltung der Gesellschaft nur nächster Zweck, d. h. nur Mittel zum Endzweck, nähmlich der individuellen Wohlfahrt sei. Sicherlich ist die Gesellschaftserhaltung nicht ein Selbstzweck, aber ebenso sicherlich ist sie auch nicht in erster Linie oder gar ausschließlich Mittel zur individuelten Wohlfahrt. Denn ist die Gesellschaft in ihrem Ursprung eine von inviduellen Entschließungen unabhängige Existenz, so ist auch klar, daß ihre Betätigungsgebiete nicht lediglich nach inviduellen Zwecken bestimmt sein können; sie muß überindividuelle Zwecke haben. Das ist in der Tat der Fall: die geistigen Erzeugnisse sind solche überindividuelle Zwecke. In ihrer Gesamtheit bilden sie einen kontinuierlichen Strom durch alle Zeiten. Wie Geschlechter kommen und gehen, arbeiten sie an seiner Tiefe und Breite, und er tränkt sie und trägt sie fort zu den Gefilden größerer geistiger Freiheit. Indem aber der Einzelmensch seinem Einfluß unterliegt, und je mehr er ihm unterliegt, wird er ein Individuum, d. i. ein selbständiges Einzelwesen. Für einen großen Teil seines Lebens ist er's nicht erst von dem Punkte an, wo er selbst schaffend an den Webstuhl seiner Zeit trist, ist er ein Individuum zu nennen. Für alle anderen Glieder der Gesellschaft, die diese Aufgabe nicht erfaßt, ist der Begriff Individuum eine bloße Abstraktion. Für sie, die Drohnen der Gesellschaft, ist dann allerdings auch der Effekt des sozialen Lebens schießlich der, den Spencer im Sinne hat, nämlich individuelle Wohlfahrt, und dieser Effekt darf, ja soll eintreten, aber er soll nicht der einzige und höchste, nicht „der" soziale Endzweck sein. Dieser besteht vielmehr darin, daß die Gesellschaft ihre Glieder zu Individuen erzieht und ihre Kräfie hinlenkt auf die großen allgemein menschlichen und idealen Ziele der Wahrheit, d. i. der Befreiung des Geistes, so hinlenkt, daß Wohlfahrt und Leben nicht mehr als der Güter höchste betrachtet werden.

Von diesem Standpunkte aus muß auch abgelehnt werden, von einem Gegensatz zwischen Gesellschaft und Individuum zu reden, sondern Gesellschaft und Individuum sind Korrelate, die einander gegenseitig bedingen; das primäre aber ist die Gesellschaft, unzweifelhaft bei zivilisierten, sicherlich auch bei unzivilisierten Menschen. Und die höchsten Formen von Individualität müssen gefunden werden in den Größten der Gesellschaft, den Genies des Geistes, nicht in dem Sinne, daß diese eine von der Gesellschaft möglicherweise gesonderte Existenz bedeuten, sondern in dem, daß sie eine Zusammenfassung, gewissermaßen die Ausgeburt gesellschaftlichen Zielbewußtseins oder auch nur nur einiger Züge sind, daß sie das Wesen der Gesellschaft in sich spiegeln, einheitlich überdenken und erkennen und durch diese Erkenntnis die Führer der Gesellschaft zum Fortschritt werden.

Sodann ist auch die Folgerung Spencers zurückzuweisen, daß, solange eine Gesellschaft in ihrer Existenz bedroht ist, d. h. solange es sich bekämpfende Gesellschaften gibt, die Aufrechterhaltung der

---

Es haben sich die Empfindungen mit ihren Ausdrucksbewegungen und Ausdrucksklängen bzw. Worten entwickelt, die in Verbindung mit anderen Gefühlen und Empfindungen, im besonderen von den auf Fortpflanzung bezüglichen, dem Menschen das Zusammenleben mit seines Gleichen zur gewohnheit bzw. Notwendigkeit machten.

Gesellschaft der individuellen Selbsterhaltung übergeordnet sein müsse, daß aber, wenn diese Bedrohung aufgehört habe, die individuelle Wohlfahrt oberstes Ziel der Gesellschaft sein müsse. Im Hinblick auf das eben Gesagte muß behauptet werden, daß die Erhaltung und Förderung der Gesellschaft als der dem Einzelwesen übergeordneten Existenz dauernd oberstes Ziel der Gesellschaften wie der Individuen sein muß. Es ist interessant, hier die Faktoren der Zerstörung gesellschaftlichen Lebens kennen zu lernen. Das negierende Individuum gehört nicht zu ihnen, nur eine Gesellschaft kann eine andere vernichten. Es tritt hier derselbe Mangel hervor, der schon bei der ersten Folgerung sich geltend gemacht hat, nämlich die Unterschätzung der führenden Geister. Auch dem Untergang entgegen gibt's führende Geister, und daß einzelne Menschen wie Krankheitskeime schließlich einen ganzen gesellschaftlichen Organismus vernichten können, ist eine Gassenweisheit. Die Gegensätze zwischen zwei verschiedenen Gesellschaften sind dem Wesen nach genau dasselbe wie die Gegensätze innerhalb einer Gesellschaft, nur graduell verschieden. Aus dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke und dem der Kontrastwirkung folgt, daß diese Gegensätze sowohl der einen wie der anderen Art nie aufhören werden, und man muß hinzufügen, nie aufhören dürfen; denn mit dem Verschwinden der Gegensätze müßte der wirksamste Antrieb zur Höherentwicklung verschwinden, und statt einer Weiterentwicklung oder auch nur eines Stillstandes der Entwicklung würde Rückentwicklung eintreten. Immerhin ist Spencer scharfsichtig genug, um zu sehen, daß die Gesellschaftserhaltung bis auf weiteres der individuellen Selbsterhaltung übergeordnet sein muß. Da der von ihm prophezeite Zustand nie eintreten wird, so heißt das in praxi, die Überordnung muß immer bleiben.

Übrigens ist hier Spencer in dem Hinweis auf die soziologische Notwendigkeit des Verschwindens des Krieges bei seinem Lieblingsthema angelangt, das zu erörtern er stets bereit ist und nie müde wird, in Befolgung der psychologisch wohl begründeten Taktik, daß das, was oft gesagt wird, schließlich Glauben findet.

Endlich kann auch die soziologische Definition des vollkommenen Lebens in Konsequenz des die fundamentale Behauptung ablehnenden Standpunktes nicht ohne Widerspruch hingenommen werden. Das vollkommene Leben kann soziologisch nicht definiert werden als harmonisches Zusammenwirken im Streben nach individueller Selbsterhaltung, sondern muß definiert werden als harmonisches Zusammenwirken im Streben nach Gesellschaftserhaltung und -förderung. Denn die Auffassung kann nicht aufgegeben werden, daß die Gesellschaft eine höhere Form des Lebens repräsentiert als das Einzelwesen, was ja auch im Sinne der Spencerschen Entwicklungsformel ist und außer in dem schon Erwähnten sich besonders darin deutlich zeigt, daß die Gesellschaft nicht restlos in ihre Glieder zerlegbar ist und umgekehrt eine Vielheit von Einzelmenschen nicht ohne weiteres eine Gesellschaft bildet. Besteht aber diese Überordnung der Gesellschaft über das Individuum im relativ ethischen Zustand, wieviel mehr müßte sie bestehen im absolut ethischen.

Rückhaltlose Zustimmung aber verdient, was Spencer als Bedingungen des harmonischen Zusammenwirkens nennt. In der Tat sind dies Gerechtigkeit und Wohltätigkeit. Daß freilich jemals die absolute Ethik in bezug auf sie wirklich werden könnte, muß auch hier bezweifelt werden; um vollkommene Harmonie im Zusammen-

wirken zu erzeugen, ist vollkommene Gerechtigkeit nötig; wann aber wird die Menschheit und jeder einzelne Mensch zu vollkommener Gerechtigkeit fähig sein? Sicherlich nie, wenn sich nicht die geistige Kapazität zur Unendlichkeit steigert.

Seine sehr eingehenden Ausführungen über die genannten Bedingungen hier und besonders in der Ethik des sozialen Leben machen es verständlich, wenn sich Spencers Ethik in vielen Beziehungen der Sympathie der Sozialdemokratie erfreut. Sein soziologisches Ideal, Hervorbringung und Verteilung der Güter und andere Tätigkeiten in solcher Art und in solchem Grade, daß jeder einzelne darin einen Platz für alle seine Kräfte und Fähigkeiten findet, während er zugleich die Mittel zur Befriedigung aller seiner Bedürfnisse erlangt, ist sicherlich ein sehr anerkennenswertes Ideal, aber dadurch, daß Spencer seine endliche und vollkommene Verwirklichung predigt, wird es zur Utopie, von der sich das sozialdemokratische Ziel, wenn es gereinigt wird von allen Auswüchsen, im wesentlichen nur darin unterscheidet, daß es doppelt utopistisch ist, wenn man so sagen darf, indem es nämlich als in absehbarer Zeit erreichbar hingestellt wird.

Jedoch ist dieses wirtschaftliche Ideal noch nicht Spencers höchstes. Die besondere Betonung und Hervorhebung des ästhetischen Bedürfnisses muß zu einem noch höheren Glück führen. Es ist äußerst interessant, daß Spencer noch zu dieser Konzeption des Ideals durchdringt, wenn's auch ziemlich spät, etwas unvermittelt und wenig nachdrücklich geschieht. Wenn irgend etwas in der Welt überindividuell ist, so ist es die Kunst. In der Betonung der künstlerischen Betätigung für den höchsten Zustand der menschlichen Entwicklung liegt darum in gewissen Beziehungen ein Verzicht auf den Individualismus.

c) Egoismus und Altruismus.

Es bleibt nun noch eine der wichtigsten prinzipiellen Fragen zu erörtern, nämlich, ob das Handeln egoistisch oder altruistisch sein soll. Man wird nicht erwarten dürfen, daß Spencer als Utilitarist bzw. Hedonist und mit dementsprechend gefärbter Auffassung des Wesens des Sittlichen sie endgültig lösen werde.

Entsprechend seiner physiologischen Auffassung des psychischen Geschehens, im besonderen seiner geringen Bewertung des Willens sucht er zunächst die Begriffe Egoismus und Altruismus zu modifizieren, und zwar zu erweitern, indem er das Moment des Bewußtseins, d. i. des Willens, aus ihnen entfernt.

Er unternimmt die Erweiterung, um nachweisen zu können, daß wie der Egoismus so auch der Altruismus eine dem ganzen Bereich organischen Lebens gemeinsame Erscheinung sei, indem nun auch z. B. der Akt der Zeugung und Geburt von Nachkommen zum Altruismus gehört, und weiter, um seine Lehre von der endlich vollständigen Versöhnung altruistischer und egoistischer Interessen biogenetisch stützen zu können.

Es ist jedoch hierzu zu sagen, daß diese rein physikalische oder biologische Auffassung von Egoismus und Altruismus als Gewinn bzw. Verlust von Körpersubstanz auf Kosten bzw. zugunsten anderer nicht auch die sittliche ist und sein kann. Die sittliche Betrachtung des Handelns muß an dem Moment des Bewußtseins oder der Wahlfreiheit festhalten für alle ihre Erscheinungen. Unbewußter menschlicher Egoismus und Altruismus unterliegen darum nicht ihrem Urteil,

sondern nur ihrer Belehrung, d. h. also zunächst der Umwandlung in die bewußten Formen und danach erst der sittlichen Beurteilung, wie die Ethik auch von sittlichen Gewohnheiten verlangt, daß sie auf bewußten Entscheidungen beruhen und niemals so automatisch werden, daß sie sich dem verändernden Einfluß neuer Entscheidungen entziehen. Daß organische Funktionen nicht egoistisch oder altruistisch genannt werden können, ist evident, also auch nicht Zeugung und Geburt von Nachkommen, wenigstens nicht ohne weiteres [1]. Mit seiner Erweiterung beraubt Spencer die beiden Begriffe Egoismus und Altruismus gerade des für die sittliche Beurteilung notwendigsten Moments. Da sie aber auf der Vermengung von Zweck und Effekt des Handelns beruht, muß sie zurückgewiesen werden. Übrigens besitzt die Frage Egoismus — Altruismus für den Utilitarismus die bei weitem größte Bedeutung von allen ethischen Systemen.

Spencer entscheidet sich für einen Kompromiß zwischen beiden Handlungsweisen, weist aber dem Egoismus die führende Rolle zu. Zum Kompromiß drängt ihn sein Evolutionismus ebensosehr wie sein Hedonismus, da die egoistische wie die altruistische Handlungsweise für die Entwicklung des Lebens und für die Verwirklichung des Glücksziels sich als gleich wichtig oder als fast gleich wichtig enthüllen. Spencer geht also einen Mittelweg und hält sich so fern von jenem Radikalismus, der in bezug auf den Egoismus für die darwinistischen Ethiker eine naheliegende Gefahr ist. Ganz kann er freilich doch auch den von der biologischen Betrachtung des Sittlichen herrührenden Zug zum Egoismus nicht verleugnen; darum: Der Egoismus muß in dem Kompromiß als „hervorgehoben" betrachtet werden. Infolgedessen verwirft er den sozialen Eudämonismus Benthams und Mills, die bei dem Prinzip der Maximation des Glücks das allgemeine Glück als das oberste Strebeziel hinstellen. Er bemerkt dazu sehr treffend, daß, da jedes Individuum seines Glückes Schmied am besten selbst ist, das größtmögliche allgemeine Glück auch nur dadurch erreicht werden kann, daß jeder einzelne in erster Linie sein eigenes Glück erstrebt.

Allein diese Betonung des Egoismus muß bedenklich erscheinen in bezug auf die wichtige Aufgabe der Ethik, nämlich die, dem Menschen ein begeisterndes, höchstes Gut vorzustellen, das nachhaltig und intensiv als Motiv auf sein Handeln zu wirken vermag; denn es liegt im Wesen des Egoismus, überall wo er das Übergewicht über den Altruismus besitzt, die Gesellschaft in ihre Atome aufzulösen. „Eine Summe individuell zersplitteter Glückseligkeiten, die dem einzelnen Bewußtsein immer als abstrakter Begriff gegeben ist", kann jedoch kein Gut sein, „für das sich ein menschliches Herz erwärmen und das auf das menschliche Handeln als Motiv zu wirken vermöchte." [2] Sie kann auch nicht ein Zweck sein, „dessen objektiver Wert groß genug ist, um das Opfer zu lohnen, daß die sittliche Norm verlangt". [3] Es darf deswegen auch nicht die Selbsterhaltung als ein oberster sittlicher Zweck gelten, wie Spencer meint, sondern sie muß der Art- und Gesellschaftserhaltung untergeordnet sein, worauf auch das Wesen des Sittlichen als einer Erscheinung des Lebens der Gesellschaft hinweist. Es ist das eben erwähnte Argument Wundts gegen

[1]) Vgl. hierzu Rolph, Biol. Probleme, S. 41.
[2]) Wundt, E. II, 24.
[3]) Ebenda S. 25.

den reinen Egoismus, das auch hier gegenüber dem vorwiegenden Egoismus gebraucht wurde, freilich für Spencer, der sich um das Willensmoment des Handels wenig kümmert, kein allzu bedeutsames. Ihm ist individuelles Glück das Hauptziel, und man darf sagen, daß der Weg, den er mit seinem Krompromiß zeigt, wohl dahin führen mag, freilich nur auf Kosten seines anderen Zieles: der Vollkommenheit des Lebens; denn es ist klar, daß eine in lauter Individuen zerspaltene Gesellschaft, die sich nicht als Ganzes fühlt und betätigt, ihren Gliedern ein weniger vollkommenes Leben zu gewähren vermag als eine Gesellschaft, die als unteilbares Ganzes ein eigenes und höheres Leben führt als die Einheiten und dadurch das Leben ihrer Glieder beeinflußt.

Die Aufrechterhaltung eines Krompromisses kann jedoch nur mit gemischten Gefühlen verbunden sein. Darum kann der Kompromiß für den absolut ethischen Zustand, der ja den Schmerz als das Böse negiert, nicht in Betracht kommen. Welches Verhältnis zwischen Egoismus besteht für ihn? Nun, der Kompriß wird verschwinden, nicht objektiv, sondern subjektiv, nicht er selbst, aber das Bewußtsein von ihm. „Es wird soweit kommen, sagt Spencer, daß die dem Egoismus und dem Altruismus entspringenden Gefühle zu vollständiger Übereinstimmung gelangen werden.“ Er kommt zu diesem Optimismus aus der Betrachtung des Familienlebens. Wie hier eine vollständige Versöhnung der altruistischen und egoistischen Interessen stattgefunden hat, so wird sie auch zwischen den Interessen der Individuen und der Gesellschaft eintreten.

Zeigt das Familienleben nun wirklich eine Versöhnung der altruistischen und egoistischen Interessen oder ist es nicht vielmehr die Herrschaft des Altruismus, die in ihm zur Geltung kommt? Die Erfahrung lehrt, daß das Familienleben um so höher steht, je höher der Altruismus der Glieder entwickelt ist. Daß aber Altruismus in der Familie zur Herrschaft gelangen kann, hat seinen Grund in den äußerst mannigfachen und festen Gefühlsverbindungen zwischen den Gliedern, die einmal geradazu ursprünglich sind und zum andern auf häufiger, zu genauer gegenseitiger Erkenntnis und Wertung führenden Reflexion beruhen, welche Gefühlsverbindungen die Familienglieder einander fast identisch machen. Mag dabei diese oder jene Äußerung des Altruismus zur selbstverständlichen Gewohnheit werden, er selbst bleibt durch den ständigen Wechsel der vorkommenden Gelegenheiten des Handelns vor dem Automatismus bewahrt. Auch im Gesellschaftsleben ist das nicht anders.

Aus der Tatsache freilich, daß hier zwischen den Gliedern nie so enge und feste Gefühlsverbindungen entstehen können als zwischen den Familiengliedern, folgt unmittelbar, daß in ihm der Altruismus nie jene Herrschaft erlangen kann wie im Familienleben. Aber doch gibt es allgemeine, alle Glieder einer Gesellschaft betreffende Beziehungen, die dem Altruismus wenigstens zum Übergewicht über den Egoismus verhelfen können. Das sind die Bande der Nationalität, der Geschichte und daraus resultierende gleiche Charakterzüge. Das sich mit dem Schwinden der Verbrechen immer mehr steigernde Vertrauen und die wachsende Bildung werden das ihre tun, die Glieder einer Gesellschaft einander immer näher zu bringen. Und wenn selbst Spencer jetzt vollkommen recht hat mit der bittereren Bemerkung, daß der Kompromiß mit dem hervorgehobenen Egoismus durchaus auch den wirklichen Ansichten der Menschheit entspricht im Gegensatz zu ihrem nominellen Glauben, der den Altruismus betont, so ist

es doch wesentlich, daß wenigstens dieser nominelle Glaube besteht. Es ist eine soziale, wenn auch nur proethische Schranke und damit ein Zügel des Egoismus, ohne dessen gewaltigen Einfluß der egoistische Immoralismus noch öfterer in abschreckendster Gestalt hervortreten würde, als es so schon geschieht.

Wirklich vermag auch Spencer die Versöhnung der altruistischen und egoistischen Interessen im Gesellschaftsleben nicht anders begreiflich zu machen als durch Vermutungen, die er der Analogie mit dem Familienleben entnimmt, trotz des von ihm wohl erkannten großen Unterschiedes zwischen Familie und Gesellschaft. Er meint, daß allmählich in bezug auf Altruismus Gewohnheiten sich ausbilden werden, die die Notwendigkeit der bewußten Entscheidung zwischen beiden auf ein Minimum beschränken würden. Daß jedoch das überaus Wechselvolle in der Veranlassung des Handelns jemals durch bloße Gewohnheiten und Instinkte wird bewältigt werden können, ist bei der Steigerung der Kompliziertheit des Lebens eine unmögliche Annahme. Schon der bloße Gedanke ist Widersinn, daß neuartige Handlungen sofort triebartig in vollkommener Weise sollen ausgeführt werden können Bei ihnen muß sich auch die bewußte Entscheidung zwischen Egoismus und Altruismus mit allen damit verknüpften psychischen Akten vollziehen. Sie sind ja eigentlich auch nur die sittlich interessanten und für die Ethik maßgebenden. Wenn also Spencer eine schließliche Versöhnung zwischen Egoismus und Altruismus, d. i. eine vollständige Kongruenz der den beiden Handlungsweisen entsprechenden Gefühle annimmt, so involviert diese Annahme entweder eine allmähliche Stabilisierung der allgemein menschlichen Lebensverhältnisse oder eine allmähliche Identifizierung von Selbst- und Mitgefühl. Ersteres ist aber eine physikalische, letzteres eine psychologische Unmöglichkeit. Darum kann es sich für die Zukunft nicht um eine Versöhnung der beiden Handlungsweisen entsprechenden Gefühle handeln, sondern nur um die Herrschaft der einen über die anderen. Da die des Egoismus über den Ultruismus die Menschheit der Gefahr des Immoralismus aussetzt, so bleibt nur die des Altruismus über den Egoismus erstrebenswert. Da sie, wie zugegeben werden muß, der individuell menschlichen Natur weniger adäquat ist als das umgekehrte Verhältnis, so erfordert sie einen starken Willen, auch insofern ihren immens sittlichen Charakter und ihre sittliche Wirkung erweisend. Das ist in der Tat auch die von den meisten Moralisten aller Zeiten vertretene Entscheidung zwischen Egoismus und Altruismus, das ist schließlich in praxi auch die Entscheidung Spencers, wie seine Ethik des sozialen Lebens zeigt.

Zu seiner Versöhnungstheorie haben ihn nicht zum wenigsten seine Anschauungen über das Mitgefühl hingeführt. Er leitet das Mitgefühl ab aus der Wahrnehmung der als Lust oder Unlust getonten Gefühle der Mitmenschen und läßt seine Entwicklung bedingt sein davon, daß es durchschnittlich einen Überschuß der Mitfreuden über die Mitleiden vermittle in Analogie zur Entwicklung der organisch funktionellen Fähigkeiten. Nun ist aber zweifellos der Ursprung des Mitgefühls durchaus nicht in erster Linie bewirkt durch das gesellschaftliche Leben, sondern es beruht auf dem Bewußtsein von Subjekt und Objekt überhaupt und ist eine direkte Wirkung des psychischen Lebens der einzelnen Menschen; es ist „eine ursprüngliche Eigenschaft des menschlichen Gemüts“; „bildet doch die Umgebung einen unveräußerlichen Bestandteil des eigenen Bewußtseins, in welchem jeder Vorstellung ihr eigentümlicher Gefühlswert zu-

kommt" [1]), also auch den die Erlebnisse anderer Menschen betreffenden. Dabei brauchen diese Gefühle keineswegs qualitativ mit den in den Mitmenschen ursprünglich erregten identisch zu sein (am häufigsten sind Übereinstimmungen des Gefühlstones, und so redet man von Mitleid und Mitfreude). Es geht aber ohne weiteres daraus hervor, daß die Entwicklung des Mitgefühls nicht abhängig sein kann von dem durchschnittlichen Übergewicht der Mitfreuden über die Mitleiden, sondern nur von der Intensität und Mannigfaltigkeit der auf die Erlebnisse der Mitmenschen bezüglichen Eindrücke bzw. Vorstellungen, was auch die Erfahrung in der Tat durchgehends bestätigt. Und weiter ergibt sich aus dem eben Dargelegten und aus dem auf Seite 53 über die Möglichkeit des Verschwindens des Leides Gesagten die Folgerung, daß niemals Mitfreude ohne Mitleid existieren kann, ja, daß Mitleid wahrscheinlich immer die wichtigere Form des Mitgefühls sein wird. Dadurch daß das Zusammenleben der Menschen sich immer enger und enger gestaltet, muß die Gelegenheit, die Erlebnisse der Mitmenschen mit zu erleben, immer ausgedehnter und häufiger und das Mitgefühl als Mitfreude sowohl wie als Mitleid immer öfterer erregt werden. Da nun die Mitfreude, die im allgemeinen ihrer Natur nach weniger intensiv sein kann als das Mitleid, da sie nämlich weniger mit spannenden und erregenden als mit lösenden und beruhigenden Gefühlen vergesellschaftet ist, so muß auch dem Mitleid, als stärkere Willensimpulse auslösend, die größerere moralische Bedeutung zugesprochen werden.

Nun hat freilich die Mechanisierung der psychischen Vorgänge auch über das Mitgefühl Gewalt, aber unter keinerlei anderen Bedingungen als anderwärts. Häufig genau dieselbe Erfahrung kann sicherlich das Mitgefühl abstumpfen, aber nicht nur das Mitleid, sondern ebensogut auch die Mitfreude, und nicht im allgemeinen, sondern nur in bezug auf die betreffende Erfahrung. Das Mitleid im allgemeinen kann nicht von dieser Mechanisierung oder Abstumpfung betroffen werden, da es in ständig neuer Einkleidung an den Mitfühlenden herantritt; es muß vielmehr als Gesamtergebnis ein gewaltiges Streben nach Beseitigung des fremden Leides und seiner Ursachen zur Folge haben, einen Drang nach umfassender sozialer Betätigung.

---

[1]) Wundt, E. II, 62.

Zum Problem der philosophischen Skepsis.

Von R. Hönigswald, Breslau.

Inhalt.

I.

Das Zweifeln gehört, gleichwie das Erkennen, zu den typischen Äußerungen des menschlichen Geistes. Wo immer das Erkennen zum Bewußtsein seiner selbst und damit der Bedingungen seines Bestandes, vor allem aber der Schwierigkeiten seines Betriebes kommt, dort stellt sich als seine psychologisch und methodologisch gleich bedeutsame Begleiterscheinung stets auch der Zweifel ein. — Die Rolle des letzteren im Ganzen des geistigen Lebens der Menschheit ist zu verschiedenen Zeiten freilich ebenso verschieden gewesen, wie es die Umstände waren, unter welchen er sich zeitweilig zu einer umfassenden und den Bedingungen seiner Entstehung gegenüber relativ selbständigen Lehrmeinung oder doch zu einem wesentlichen Bestandstück philosophischer Systeme entwickelt. — Mannig-

fach ist auch das Ausmaß und die Intensität, in welchem er als Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung das philosophische Interesse fesselt. Bald wird es bestimmt durch die Zahl der Objekte, auf welche sich der Zweifel richtet; bald durch deren Dignität; bald wieder durch die positive oder negative Bewertung der psychologischen Motive, die dem Zweifel zugrunde liegen. — Allein, keiner dieser immer doch nur subjektiven Gesichtspunkte vermag die grundsätzliche Stellung der wissenschaftlichen Philosophie zum Problem der Skepsis überhaupt zu bestimmen. Dazu bedarf es einer Besinnung auf deren erkenntnistheoretische Grundlagen, einer Analyse der Argumente, auf die sie sich stützt. Nur einer solchen enthüllt sich die den Wechsel der zeitlichen Gestaltungen beherrschende Einheit ihres Wesens. — Eine erschöpfende Darstellung dieses letzteren nun kann freilich nicht die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung bilden. Vielmehr bescheidet sich diese, einige fundamentale Gesichtspunkte geltend zu machen, welche die Stellung der wissenschaftlichen Philosophie zum Problem der philosophischen Skepsis unter allen Umständen beherrschen müssen.

Zunächst scheint dieses Problem von selbst hinzuweisen auf das Problem der Wissenschaft; auf das Problem von dem Begriff und von den Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis; kurz auf das Problem der kritischen Philosophie. Schon die allbekannten historischen Umstände der Entwicklung dieser letzteren bezeugen dies: die zentrale Stellung der Fragen und Ergebnisse der Humeschen Erkenntnislehre im Gedankenkreise Kants.

Das Verhältnis der Vernunftkritik zu Hume erscheint den einen als eine Überwindung Humes durch Kant, den anderen als ein vergeblicher Kampf des Rationalismus gegen die Skepsis überhaupt, wenigstens soweit diese als grundsätzlich berechtigte Lehrmeinung in Betracht kommt. — Allein, beide Sätze treffen augenscheinlich nur in einem bedingten Sinne, nämlich unter der Voraussetzung zu, daß man in Hume den typischen Repräsentanten des theoretischen Skeptizismus

zu erblicken habe. Darf er als solcher betrachtet werden? — Seit langem schon gehört diese Frage zu den Grundproblemen der Geschichte der Philosophie. Ist doch geradezu das Verständnis der Absichten und der Leistungen des philosophischen Kritizismus an die Antwort auf sie geknüpft. Im Hinblick darauf aber wird sie selbst eine Grundfrage auch der systematischen Philosophie. — Hume ist Skeptiker nur vom Standpunkte einer erkenntnismäßigen Beweisbarkeit der kausalen oder, was für ihn dasselbe bedeutet, der erfahrungsmäßigen Notwendigkeit. Er ist Skeptiker, sofern er an der erkenntnismäßigen Erweisbarkeit des Kausalprinzips als der Grundlage aller Erfahrung zweifelt. Aber er ist nicht Skeptiker, sofern er — und dies tut er mit aller Entschiedenheit — das Kausalprinzip für die unentbehrliche Voraussetzung aller Erfahrung hält, sofern er die Notwendigkeit der Beziehung zwischen den Gliedern der Kausalrelation biologisch, d. h. in einer Weise begründen will, welche sie auch der entferntesten Möglichkeit eines Zweifels von vornherein entrückt, kurz sofern er sie auf ein Prinzip gründet, das ebenso vor jedem Zweifel wie vor jeder Erkenntnis feststeht. — Hume ist andererseits Skeptiker, sofern er die Annahme der realen Existenz beharrender Außendinge vom Standpunkt der Erkenntnis als „Fiktion" bezeichnet; aber er ist nicht Skeptiker, sofern er den Glauben an jene Existenz dem Gesichtspunkte der Erkenntnis entrückt, indem er ihn, gleich der Notwendigkeit der Kausalrelation, auf ein physiologisches Prinzip gründet [1]). — Der Philosoph ist durchaus konsequent, wenn er vor der „phantastischen Sekte der Zweifler" warnt. Er selbst fühlt sich eben nicht als Skeptiker. Erst in den Augen und unter den spezifischen Gesichtspunkten der Ergebnisse Kants konnte er als solcher erscheinen. Denn Kant bejaht die Fragen, die Hume verneint hatte.

Die Lehre Humes von den biologischen Grundlagen der Erfahrung im weitesten Sinne — das ist es, was man unter den Gesichtspunkten der Ergebnisse Kants als seinen Skep-

[1]) Vgl. hierzu auch meine Schrift „Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge". Berlin 1904.

tizismus bezeichnen muß, das ist es aber auch, worauf sein Skeptizismus sich beschränkt. Es gibt keinen Beweis für die Gültigkeit des Kausalprinzips und des Grundsatzes der Substanz in aller Erfahrung — das ist der Standpunkt HUMES. Es gibt nur einen uns durch biologische Faktoren aufgenötigten und schlechthin unüberwindlichen Glauben an jene Gültigkeit. — Die Grundsätze der Kausalität und Substanz sind in aller Erfahrung gültig, weil Kausalität und Substanz die Bedingungen der Gegenstände aller Erfahrung darstellen, d. h. den Begriff dieser Gegenstände definieren; die objektive Geltung von Kausalität und Substanz ist mithin im strengen Sinne beweisbar — dies ist der Standpunkt KANTS. Nicht Glauben und gewohnheitsmäßige Erwartung ist die Grundlage der Geltung jener Prinzipien, sondern Beweise, d. h. Wissen und Erkenntnis. Wer wie HUME das letztere leugnet, der ist — mag er im übrigen die Geltung von Kausalität und Substanz auf ein Prinzip gründen, das als ein biologisches fester steht als jeglicher Beweis — Skeptiker. So lautet die Entscheidung KANTS über HUME.

Nun ist ersichtlich, daß trotz dieser Entscheidung, ja wegen der sie bestimmenden speziellen Motive, die Stellung HUMES zur Skepsis im typischen Sinne des Wortes noch der Klärung harrt. Und in dieser Hinsicht wird der von den besonderen methodischen Gesichtspunkten der Vernunftkritik freien historischen Betrachtung dies eine sicher stehen: KANT ist von der angeblichen Skepsis HUMES nicht weiter entfernt als HUME von der antiken Skepsis der Hellenen. — Gewiß, an manchen Punkten hat ja die griechische Skepsis den Standpunkt HUMES geradezu vorweggenommen, so z. B. wenn sie erklärt, die ursächliche Beziehung zwischen den aufeinanderfolgenden Erscheinungen könnte durch keinerlei Augenschein bezeugt werden, oder wenn sie etwa in ihrer späteren, der positiven Forschung zugewandten Periode von einer Beglaubigung gewisser Instanzen „durch das Leben selbst“ spricht (ὑπὸ τοῦ βίου πεπιστευμένον) [1]). Aber dem Ganzen

[1]) Sextus, P, II, 102. — Vgl. auch RICHTER, Der Skeptizismus in der Philosophie. I. Leipzig 1904. S. 105.

ihrer Absicht nach betrachtet, befindet sich HUME in einem entschiedenen Gegensatz zu jenen antiken Zweiflern. Wenn nämlich die klassische Skepsis von der Unerkennbarkeit der Dinge — ihr zentrales Problem auf theoretischem Gebiete — sprach, dann meinte sie in der Regel auch Ungewißheit. Gerade dies aber ist bei HUME das Neue und Bedeutende, wenn auch durch den Kritizismus KANTS endgültig Überholte: daß für ihn Unerkennbarkeit noch lange nicht Ungewißheit bedeutet. HUME hatte auf ein Prinzip verwiesen — es ist der auf unserer Organisation gleich der Verdauung und anderen vegetativen Funktionen gegründete Glauben, der belief —, das sicherstellt, was die vernünftige Überlegung sicherzustellen unvermögend ist. Ja, das Wesen der HUMEschen Skepsis liegt geradezu in der Erweiterung des Begriffes der Gewißheit über den der Erkenntnis hinaus. Es gibt eine Gewißheit, so lehrt HUME, die auf Erkenntnis beruht; sie liegt vor in analytischen Sätzen und in der Mathematik. Es gibt aber daneben auch eine Gewißheit, die nicht auf Erkenntnis beruht; und diese Art der Gewißheit liegt vor in der Erfahrung.

Es ist nicht schwer, die Bestrebungen KANTS, HUMES und der antiken Skeptiker unter dem umfassenden Gesichtspunkte des Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Gewißheit zu überblicken. — Die antike Skepsis war — welches immer ihre Ergebnisse gewesen sein mochten — im großen und ganzen beherrscht von der Tendenz, den Begriff der Gewißheit dem der Erkenntnis unterzuordnen; — zugleich freilich von dem Bewußtsein der Unmöglichkeit diese Tendenz zu verwirklichen. Das eine ist für die antike Skepsis ebenso bezeichnend wie das andere. Beides zusammen erzeugt ihr merkwürdiges Schwanken zwischen Rationalismus und Relativismus. Jener entspricht der Absicht überhaupt, dieser der Einsicht der Skeptiker in die Unmöglichkeit ihr Ziel zu erreichen. Denn die Gewißheit selbst ist für sie auf jeden Fall ein unerreichbarer, weil nur durch Erkenntnis möglicher Idealzustand. — Für HUME hingegen ist der Begriff der Gewißheit — wie oben

schon angedeutet — dem der Erkenntnis übergeordnet, d. h. neben einer objektiven und erkenntnismäßigen Gewißheit gibt es für ihn noch eine subjektive und erfahrungsmäßige. — Mit der Verwirklichung der Tendenzen der antiken Skepsis auf der ganzen Linie der theoretischen Philosophie durch die „transzendentale Methode" hat schließlich KANT HUME und die antike Skepsis überwunden. KANT ist — die Bemerkung entbehrt angesichts des sich gelegentlich immer noch regenden Versuchs, in ihm den Agnostiker zu feiern oder zu verurteilen, auch heute nicht einer gewissen Aktualität — so gewiß nicht Skeptiker, so gewiß er — man gestatte die paradoxe Wendung — die Tendenzen der antiken Skepsis realisierte. Er hat die Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge, an welche die antike Skepsis anknüpft, in positivem Sinne beantwortet, nicht freilich ohne vorher die Voraussetzungen der skeptischen Fragestellung durch die Einführung des methodischen Begriffes der Erscheinung zu revidieren. — Weil nun diese Fragestellung der Skepsis mit besonderer Schärfe naturgemäß dort hervortritt, wo die Untauglichkeit unserer Sinneswahrnehmungen zur Vermittlung von Erkenntnis erwiesen werden soll, rücken für die erkenntnistheoretische Betrachtung vor allem die Probleme der sogenannten sensualen Skepsis in den Vordergrund des Interesses.

II.

Allein, näher als die Argumente der sensualen Skepsis gegen den Begriff der Wissenschaft berührt eine unbefangene Betrachtung des skeptischen Gedankenkreises der Kampf der sogenannten rationalen Skepsis gegen die faktische Möglichkeit eines wissenschaftlichen Betriebes. Hier wird das Verfahren der Wissenschaft zum Problem und weiterhin zum Gegenstand des Angriffs. Die griechische Skepsis will m. a. W. nicht bloß beweisen, daß wir durch unsere Erkenntnismittel zur „Wahrheit" über die „Dinge" wegen deren Transzendenz niemals vorzudringen vermögen, sie will auch dartun, daß der Gebrauch unserer Erkenntnismittel

in sich selbst widerspruchsvoll ist. Es ist dies diejenige Seite der antiken Skepsis, die vor allem den Logiker fesselt. Sie ist gleichsam das πρότερον πρὸς ἡμᾶς; sie soll hier noch vor den im engeren Sinne erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten der sensualen Skepsis ins Auge gefaßt werden.

Es handelt sich dabei im wesentlichen um die skeptischen Einwände gegen die aristotelische Theorie der Induktion und der Deduktion. — Welche methodologische Bedeutung nun haben diese Einwände, wie verhalten sie sich zu jenen methodischen Prinzipien der Forschung, welche auf dem Boden des tatsächlichen Betriebes der modernen Wissenschaft erstanden sind?

1. Das Ziel der aristotelischen Induktion ist die Gewinnung eines allgemeinen Satzes aus vielen einzelnen; ihre Methode ist die vergleichende Beobachtung vieler Fälle einer Erscheinung. Nur durch die vergleichende Beobachtung der Blutwärme vieler Pferde gelange man zum allgemeinen Satz: Das Pferd ist ein Warmblüter [1]).

Gegen diese Art des Beweises richtet sich die Skepsis mit einem Argumente von beispielloser Schärfe. Die aristotelische Induktion — so erklären die alten Skeptiker — ist entweder unvollständig, oder sie ist vollständig, d. h. entweder sind alle Einzelfälle, auf die sie sich überhaupt stützen kann, untersucht worden oder nicht. Ist das letztere der Fall, so fehlt die Grundlage für den allgemeinen Satz: „Jedes Pferd ist Warmblüter." Also ist Erkenntnis allgemeiner Sätze aus Erfahrung nur durch vollständige Induktion möglich. Eine solche aber — in dem angeführten Beispiele die Untersuchung eines jeden Pferdes — ist schlechterdings unmöglich. Also ist auch die aristotelische Induktion, die ἐπαγωγή kein brauchbares Instrument der wissenschaftlichen Erkenntnis [2]).

Im Rahmen des griechischen Denkens mochte diese Argumentation nur durch ihre formale Schärfe gewirkt

---

[1]) Vgl. Richter a. a. O. S. 70.
[2]) Sextus, P. II, 204.

haben; ihre Bedeutung für die moderne Logik aber gewinnt sie vor allen Dingen durch ihre nahe Verwandtschaft mit dem Ausgangspunkte der Wissenschaftslehre GALILEIS. Das Aufzählen von Einzelfällen zum Zwecke der Erforschung ihres Gesetzes — so widerlegt GALILEI die Einwände eines Aristotelikers seiner eigenen Zeit — ist entweder unmöglich, oder es ist unnütz: unmöglich, wenn die Zahl der Einzelfälle unendlich ist; unnütz, wenn sie begrenzt wäre. Denn ist sie unendlich, so könnte ja das Verfahren niemals abgeschlossen werden; und ist die Zahl der Einzelfälle begrenzt, so hätten wir, da sie ja alle schon aufgezählt worden waren, im Schlußsatze nur wiederholt, was in den Prämissen schon enthalten gewesen. — Unverkennbar ist die Gemeinsamkeit des kritischen Standortes bei GALILEI und den Skeptikern gegenüber der peripatetischen Theorie der Induktion. Diese wie jener suchen die aristotelische Lehre von der Induktion durch eine erschöpfende Bestimmung der formalen Umstände, unter welchen sie erfolgen muß, ad absurdum zu führen. GALILEI wie die Skeptiker leitet die Absicht, die inneren Widersprüche der aristotelischen Induktion durch eine Analyse der Quantitätsbestimmung des Schlußsatzes aufzudecken. Ja selbst die äußere Gestalt der GALILEIschen Argumentation gleicht jener der skeptischen: da wie dort ein auf vollständiger Disjunktion ruhendes, scharf gegliedertes Dilemma.

Dennoch ist der grundsätzliche Unterschied zwischen GALILEI und der Skepsis nicht kleiner als der zwischen GALILEI und ARISTOTELES. Denn im Gegensatze zu GALILEI bekämpft die Skepsis die aristotelische Induktion auf der logischen Grundlage und unter den Voraussetzungen dieser selbst. Für die antiken Skeptiker ist das ideale Verfahren zur Erlangung eines auf Erfahrungsschlüssen ruhenden Wissens die vollständige Induktion im Sinne des ARISTOTELES. Das Bewußtsein der Unerreichbarkeit einer solchen begründet an diesem Punkte geradezu ihre Skepsis. GALILEI hingegen befreit sich im Kampfe gegen die Aristoteliker auch von dem

induktiven Wissenschaftsideal der antiken Skepsis. Er entdeckt den Begriff des Naturgesetzes, das dem Ergebnis einer numerisch vollständigen Induktion als die allgemeine logische Bedingung einer Erscheinung gegenübersteht, wenn sich diese ereignet: die Wissenschaft gilt GALILEI als „ein System reiner Bedingungssätze“ [1]). — Naturgesetze haben also für GALILEI eine andere logische Valenz wie für Skeptiker und Aristoteliker. Sie sind für ihn mehr als Sätze von empirischer und numerischer Allgemeinheit. Sie beruhen nicht auf einer Kenntnis und Zusammenfassung aller möglichen Fälle einer Erscheinung, vielmehr lehren sie uns jeden einzelnen möglichen Fall aus dessen Bedingungen zu begreifen [2]). Daher kennzeichnet auch die logische Analyse das Wesen des GALILEIschen Verfahrens. — Das Naturgesetz GALILEIS entbehrt denn auch jener logischen Quantitätsbestimmung, die jedem auf vergleichender Beobachtung beruhenden Satze eigen ist [3]). Daß sich „alle“ im luftleeren Raum frei herabfallenden Körper mit einer der Zeit proportionalen Geschwindigkeit bewegen, ist ebenso richtig wie der Satz, daß die Winkelsumme „aller“ ebenen Dreiecke 180° betrage. Beide Sätze aber sind ein nur durchaus inadäquater Ausdruck für die durch sie darzustellende logische Situation. Jeder von ihnen enthält seiner logischen Valenz nach betrachtet mehr als die Quantitätsbestimmung des Subjektsbegriffes vermuten läßt. „Alle“ Körper fallen mit einer der Zeit proportionalen Geschwindigkeit zu Boden, und „alle“ ebenen Dreiecke haben eine Winkelsumme von 180°, weil diese Merkmale und Beziehungen von den Be-

---

[1]) Vgl. CASSIRER, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band. Berlin 1906. S. 295.

[2]) Vgl. RIEHL, Über den Begriff der Wissenschaft bei GALILEI. Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. 1891. S. 4. Derselbe, Logik und Erkenntnistheorie in HINNEBERGS „Kultur der Gegenwart“. Teil I. Abt. VI. Berlin und Leipzig 1907. S. 85; ferner NATORP, GALILEI als Philosoph. Philosophische Monatshefte 1882. — Vgl. auch meine Schrift, Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre. Leipzig 1906. I. u. II. Abschnitt.

[3]) Vgl. RIEHL, Beiträge zur Logik. Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. 1892. S. 142.

griffen des freien Falles der Körper und des ebenen Dreieckes bewiesen worden sind, weil sie jene Begriffe definieren.

Der aristotelischen Theorie der Induktion gegenüber hat die antike Skepsis geleistet, was auf der Grundlage der peripatetischen Logik, also auf der Grundlage jener Theorie selbst, zu leisten möglich war. Sie hat die im Begriff der aristotelischen Induktion gelegenen Widersprüche aufgezeigt. Aber so gewiß sie selbst sich von den Voraussetzungen der aristotelischen Induktion nicht zu befreien vermocht hatte, so gewiß mußte sie bei der Negation verharren, so wenig konnte ihre immanente Kritik zum Ausgangspunkt für eine fruchtbare Reform des wissenschaftlichen Verfahrens werden. Dazu bedurfte es einer neuen Orientierung an einem neuen Begriff der Wissenschaft.

Nicht die Passivität also, zu welcher die Skepsis durch ihr Verneinen verurteilt gewesen war, benahm ihr die Kraft der methodischen Initiative, sondern die Grundlage ihres Verneinens. Und wie zum Beweise ihrer Gebundenheit an die Formen der peripatetischen Logik entfaltet sie auch die spärlichen aktiven Seiten ihres Wesens an einem Forschungsgebiet, das aus tiefliegenden methodischen, hier jedoch nicht näher zu erörternden, Gründen dem Galileischen Verfahren bis auf den heutigen Tag sich entziehen mußte: an der Medizin. Hier entwickelt die Skepsis gegen die Interessen ihres zu Negation und Passivität neigenden Geistes die Überzeugung, daß Wissenschaft nur dort gedeihen könne, wo an Stelle der zufälligen und natürlichen, also an Stelle einer gleichsam zwangsweisen und passiven die beabsichtigte und planmäßige Beobachtung, kurz die aktive und ihrer Aktivität bewußte Forschung tritt. In der Schule der sogenannten „methodischen Ärzte“, welche einerseits von der Skepsis beherrscht ist, um andererseits auf deren weitere Gestaltung mächtig zurückzuwirken, spielt nicht nur der Analogieschluß (ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις), sondern zur Entscheidung der Richtigkeit des Analogieschlusses, auch das Experiment eine hervorragende Rolle. Ja die Skepsis erhebt sich hier zu

einer grundsätzlichen Unterscheidung von bestechender Schärfe, sie trennt die rohe und unmethodische Erfahrung — irrationalem eruditionem — von der methodischen und denkend erlangten. — Und doch ist die Logik der skeptischen Ärzte von dem Galileischen Grundsatze des „senso accompagnato col discorso“ weit entfernt. Denn nirgends erreicht sie jenes die Grenzen der aristotelischen Logik so weit überschreitende und deren Schranken sprengende Maß der „denkenden Erfahrung“ [1]): stets ist die Abstraktion und niemals die Analyse das Prinzip ihres Verfahrens [2]). Die „denkende Erfahrung“ bedeutet für die Skeptiker die unmittelbare oder mittelbare Bestätigung eines aus vielen Fällen abstrahierten Tatbestandes durch das Experiment; für Galilei bedeutet sie die experimentelle Verifikation des Ergebnisses einer logischen Analyse des Einzelfalles. Der aristotelische Skeptiker sucht etwa durch das Experiment seine Vermutung zu bestätigen, daß eine Eigenschaft, welche einem von vielen sonst übereinstimmenden Fällen einer Erscheinung zukommt, allen Fällen der betreffenden Erscheinung zukommen werde. D. h. er bringt jene Fälle durch die Ausschaltung störender Umstände in Verhältnisse, unter welchen auch die Gemeinsamkeit jener einen Eigenschaft der Beobachtung zugänglich wird. Bei Galilei bestätigt das Experiment eine Hypothese, welche den in jedem einzelnen Fall verwirklichten Begriff einer Erscheinung definieren soll. Ist dieser Begriff — für Galilei handelt es sich bekanntlich um den des freien Falles der Körper — einmal definiert, so ist in ihm das apodiktisch gültige Gesetz der betreffenden Erscheinung gefunden. Und definiert ist er, nachdem das Experiment die hypothetische Annahme, daß der freie Fall des Körpers das Phänomen der gleichförmig beschleunigten Bewegung darstelle, bestätigt hat. Nun gilt nicht bloß der Satz: „Alle im luftleeren Raume frei herab-

[1]) Vgl. hierzu auch Goedeckemeyer. Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig 1905. S. 161.

[2]) Vgl. auch Riehls oben genannten Beitrag zur „Kultur der Gegenwart“.

fallenden Körper bewegen sich mit einer der Zeit proportionalen Geschwindigkeit," — nun gilt — und zwar als Ausdruck des Fehlens jeder logischen Quantitätsbestimmung — der Satz: „Ein Körper, dessen Geschwindigkeit nicht der Zeit proportional wächst, fällt nicht frei." — Die einfache Induktion durch Vergleichung konstatiert demgegenüber — auch wo sie sich des Experimentes bedient — bloß eine Regel, unter welcher der einzelne Fall, sofern er die Bedingungen dieser Regel erfüllt, höchstens subsumiert werden kann, unter die er aber niemals subsumiert werden muß, eben weil ihn jene Regel nicht definiert; oder weil doch eine solche — auch wenn sie es ihrem Inhalte nach sollte tun können — den formalen Rechtsanspruch, eine Definition des Einzelfalles zu enthalten, niemals zu begründen vermöchte.

Im Rahmen des Galileischen Verfahrens erschöpft die Bedeutung des Experimentes sich darin, daß dieses ein den Bedingungen der Hypothese genau entsprechendes Glied der Definition des Einzelfalles, beziehungsweise der ihm gleichen Fälle, darstellt. — Das Experiment im Rahmen der aristotelisch-skeptischen Logik hat eine hiervon ganz verschiedene methodologische Valenz. Es könnte an sich schon — d. h. ganz und gar unabhängig von seiner Funktion im aristotelisch-skeptischen Verfahren, das Resultat eines Analogieschlusses zu bestätigen — den Ausgangspunkt einer Feststellung bilden, welche in bezug auf ihren Gewißheitswert von jenem Resultate des Analogieschlusses nicht abwiche. Würde man m. a. W. das der Bestätigung eines Analogieschlusses dienende Experiment, anstatt es unter dem Gesichtspunkte jenes Analogieschlusses gleichsam zu suchen, durch einen glücklichen Zufall gefunden haben, so könnte es ohne weiteres als Instanz für einen Satz dienen, der den gleichen Grad bloß empirischer Allgemeinheit besäße wie das Ergebnis des Analogieschlusses selbst. Es ist eben einem Erfahrungssatze von empirischer Allgemeinheit nicht anzusehen, ob er sich auf Experimente allein stützt oder, ob ihm die Verifikation einer Annahme von empirischer

Allgemeinheit durch ein Experiment zugrunde liegt. — Kein Experiment aber kann für sich als Instanz für die Auffindung eines Gesetzes im Galileischen Sinne betrachtet werden, weil kein Experiment unabhängig von einer auf der logischen Analyse des Einzelfalles beruhenden Hypothese den Begriff eines Phänomens zu definieren vermag.

Nur auf der Grundlage des Galileischen Wissenschaftsbegriffes konnten die von der Skepsis geltend gemachten Mängel der aristotelischen Induktion beseitigt werden. Die Skepsis selbst war wegen der aristotelischen Fundamente ihrer eigenen Logik hierzu unvermögend und ihre Argumente gegen die aristotelische Induktion mußten sich überall dort unfehlbar gegen ihre eigene Position kehren, wo sie mit größerer oder geringerer Inkonsequenz aus der Passivität der Negation heraustrat.

Haben nun die skeptischen Einwände gegen die aristotelische Induktion nicht auch heute noch ihre relative Berechtigung für Forschungsgebiete, die, gleichviel aus welchem Grunde, auf die einfache Induktion durch vergleichende Beobachtung vieler Fälle angewiesen bleiben? Vermögen jenen Einwänden die empirischen Wissenschaften im engsten Sinne standzuhalten? Fast scheint diese Frage verneint werden zu müssen. Fast scheinen die Vertreter streng empirischer Disziplinen vor die Alternative gestellt zu sein, entweder den erfolgreichen Betrieb ihrer Forschungsarbeit einzustellen oder vor einem schwerwiegenden und unwiderlegten grundsätzlichen Einwande die Augen zu verschließen. Allein, die Besinnung auf ihre erkenntnistheoretische Eigenart bewahrt die empirischen Wissenschaften vor dieser verhängnisvollen Situation. Wenn nämlich die Männer der rein empirischen Forschung der bloß bedingten und komparativen Allgemeinheit ihrer Ergebnisse, oder was dasselbe bedeutet, der subjektiven Natur des Prinzips ihrer Wissenschaft, eingedenk bleiben, dann entgehen sie von selbst den Einwänden ihrer skeptischen Kritiker. Wenn sie den Anspruch auf jene Art der All-

gemeinheit, deren Möglichkeit der Skeptiker grundsätzlich bezweifelt, gar nicht erheben, dann sind sie auch gegen die Angriffe der Skepsis gefeit. Verbindet m. a. W. der „empirische“ Naturforscher im engsten Sinne mit dem Begriff „aller“ Fälle, über welche seine Aussage als das Ergebnis seiner Untersuchung ergeht, weder die Vorstellung einer vollständigen Induktion, noch aber die jener Allgemeingültigkeit, wie sie nur dem Resultate einer Demonstration durch Analyse des Einzelfalles zukommen kann, sondern beschränkt er ihn auf die Vorstellung „aller bisher beobachteten Fälle“, dann trifft ihn keiner der skeptischen Einwände gegen die Induktion. Die Argumente der Skepsis gründen sich eben nur auf den strengen Wortsinn, einer milderen Interpretation des Ausdrucks „alle“ steht sie absolut fern. Gerade das Bewußtsein von der Unerläßlichkeit einer solchen aber bezeichnet die erkenntnistheoretische Haltung des besonnenen Empirikers, der sich über die grundsätzlichen Mängel und die Grenzen der Leistungsfähigkeit seines Verfahrens Rechenschaft gibt. — Die „Erkenntnis“ des Empirikers im engsten Sinne wurzelt m. a. W. in dem Prinzip der Humeschen Erfahrung, d. h. sie besteht in dem „Glauben“, in der „Erwartung“, daß die bisher beobachteten die Repräsentanten aller Fälle einer Erscheinung seien. Die Skepsis aber subintelligiert ihm, anstatt etwa erkenntnistheoretisch die Legitimation seines Glaubens zu prüfen, ein Wissen, um dann die Möglichkeit eines solchen zu bestreiten.

So ungerecht es wäre zu verkennen, daß eigentlich erst die skeptischen Einwände die aristotelische Theorie der Induktion zur Diskussion gestellt haben, so gering müssen wir doch nach allem dem die logische Bedeutung der Kritik, welche die rationale Skepsis an jener Theorie geübt hatte, veranschlagen. Die skeptische Kritik der Induktion hat nur historische Bedeutung; denn an keinem Punkte vermag ein Zurückgreifen auf ihre Argumente die aktuellen Probleme der Methodenlehre zu fördern. Weder zeigt sie sich der neuen mit Galilei einsetzenden Logik der Erfahrungswissenschaft gewachsen, noch aber vermag sie — und dies

ist von ihrem eigenen Standpunkte aus betrachtet vielleicht noch bedeutsamer — der erkenntnistheoretischen Eigenart jener empirischen Wissenschaften gerecht zu werden, deren Möglichkeit und Berechtigung ihre Kritik auf den ersten Blick in Frage zu stellen scheint.

2. Wir wenden uns nun zu den skeptischen Einwänden gegen die Deduktion. Drei Argumente vor allem hält die Skepsis zum Beweise der Unbrauchbarkeit der Deduktion als Mittel der Erkenntnis bereit. — Die Wahrheit eines Schlußsatzes sei — so lautet das erste — unbeweisbar, weil sie sich niemals aus einer begrenzten Anzahl von Schlüssen ergebe. Denn jeder Schlußsatz setzt die Geltung eines Obersatzes voraus. Die begründete Geltung eines Obersatzes aber weist auf einen neuen Schluß und auf einen weiteren Obersatz zurück, dessen Geltung wieder nur ein Schluß zu begründen vermöchte. So werden wir ruhelos von Schluß zu Schluß ins Unbegrenzte zurückgetrieben. Was wir überblicken können, der einzelne Schluß — bzw. eine begrenzte Zahl von Schlüssen — ist nur ein verschwindend kleiner Teil einer schlechthin unübersehbaren, weil unendlichen Reihe; was wir überblicken müßten, um zu einer wirklichen Erkenntnis durch Deduktion zu gelangen, ist jene unendliche Reihe selbst. Niemand aber ist dessen fähig, daher auch niemand imstande, sich von der Wahrheit eines Schlußsatzes zu überzeugen. Man müßte die „ins Unendliche hinaustreibende Art" des Schlusses, τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα τρόπον, beseitigen, sollte er uns als brauchbares Erkenntnismittel dienen können. — Freilich reihen wir in Wirklichkeit nicht Schluß an Schluß, Prämisse an Prämisse. Vielmehr halten wir an irgendeinem Punkte unseres Weges, bei einer der Begründung nicht mehr bedürftig erscheinenden Prämisse inne; wir setzen diese kurzweg als wahr voraus. — Allein — und dies bildet den zweiten Einwand des Skeptikers — mit eben dem Rechte, mit welchem ich bei irgendeiner Prämisse Halt mache, um sie als wahr allen übrigen zugrunde zu legen, könnte ich ja gleich — nur mit geringerer Mühe — das zu Beweisende selbst für wahr erklären. Es sei grundsätzlich

durchaus gleichgültig, an welchem Punkte meines Beweisganges ich meine Zuflucht zur „Selbstverständlichkeit“ einer Prämisse nehme. „Wenn das Voraussetzen etwas zur Beglaubigung hilft, so soll er das Gesuchte selbst voraussetzen und nicht etwas anderes, wodurch er eben das Ding begründen will, von dem die Rede ist; wenn es aber widersinnig ist, das Gesuchte vorauszusetzen, so wird es auch widersinnig sein, das Allgemeinere vorauszusetzen.“ [1]) Der λόγος ὑποθετικὸς ist der zweite Beweisgrund der Skepsis für die Untauglichkeit der Deduktion zur Erkenntnis. Er ergänzt gleichsam den ersten. Stellte uns dieser vor die unmöglich zu lösende Aufgabe zur Begründung des einfachsten Satzes schon eine unbegrenzte Anzahl von Schlüssen zu vollziehen, so zeigt uns jener, daß es unmöglich sei, an einem bestimmten Punkte unseres Weges innezuhalten. Wir können der Notwendigkeit eines regressus in infinitum schlechterdings nicht entgehen, und weil wir ihn auszuführen unfähig sind, gibt es keine Erkenntnis durch Deduktion. Das immanente Gesetz des Schlusses und die Beschränktheit unserer Fähigkeiten ihm zu genügen treiben uns zur Skepsis. — Und, wie um unseren Glauben an die Leistungsfähigkeit der Deduktion vollends zu brechen, sucht der Skeptiker in einem dritten Argumente zu zeigen, daß wir mit allen unseren deduktiven Beweisen in einen verhängnisvollen Zirkel geraten müssen. Wenn ich sage: „Alle Menschen sind sterblich“, und nun daraus, daß auch Cajus ein Mensch sei, schließe: „Also ist auch Cajus sterblich“, so hätte ich mich nach der Meinung des Skeptikers recht eigentlich im Kreise herumgedreht; denn so gewiß Cajus ein Mensch ist, so gewiß wäre seine Sterblichkeit in dem Satze: „Alle Menschen sind sterblich“ implicite schon mitbehauptet. Ich hätte also schon vorausgesetzt, was ich erst beweisen sollte, ich hätte Beweisstück und Beweisergebnis, Prämisse und Schlußsatz vermengt und verwechselt. Der τρόπος διάλληλος gilt dem Skeptiker als der dritte Beweisgrund für die völlige Wertlosigkeit des Syllogismus.

[1]) Sextus, P. I, 174.

Ist diese nun durch die skeptischen Einwände erwiesen, hat die Deduktion wirklich keinen Anteil mehr an der wissenschaftlichen Erkenntnis? Wie verhalten sich die kritischen Einwände der Pyrrhoniker zu den lebendigen Bedürfnissen der forschenden Wissenschaft? Sind vor allem die ersten beiden, auf die Unerläßlichkeit eines regressus in infinitum gegründeten, stichhaltig?

Gewiß, das an den λόγος ὑποθετικὸς anknüpfende Argument verrät das tiefe Verständnis der Skeptiker für einen der gewöhnlichsten Denkfehler. Es erinnert uns daran, daß die meisten unserer Begründungen im täglichen Leben „nur provisorisch sind und auf strenge Beweiskraft keinen Anspruch erheben können". Es warnt uns davor unsere „Alltagsbehauptungen als naive Dogmatiker für streng erwiesene Wahrheiten zu halten." [1]) Allein, so wohltätig die Skepsis hier auch wirkt, der Gedanke von der unendlichen Zahl der Prämissen jedes Schlusses, welcher die positive Seite der beiden ersten Argumente ausmacht, widerspricht in seiner von den Skeptikern geforderten Allgemeinheit fundamentalen Ergebnissen der Erkenntniswissenschaft. Denn es gibt Sätze, die einer weiteren Begründung durch Schlüsse weder fähig sind noch bedürfen. Es sind dies vor allem diejenigen, deren Geltung aus dem Begriff ihres Subjektes folgt, die analytischen Aussagen. Der analytische Obersatz eines Schlusses ist niemals die Konklusion eines zweiten Schlusses, so gewiß er den Grund seiner Geltung in sich selbst trägt. — Eine Reihe wichtiger Sätze, die, wie wir seit Kant sagen, auf „reiner Anschauung" beruhen, sind weiterhin durch Deduktion ebenfalls nicht zu begründen. Es gibt schlechterdings keinen Obersatz, aus welchem die geometrischen und chronometrischen Axiome hergeleitet werden könnten. Der Satz etwa von der Einzigkeit, der Kontinuität und der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, ist aus keiner Prämisse einzusehen. Daher unterliegen auch Schlüsse, deren Ober-

[1]) Vgl. Richter a. a. O., S. 236.

sätze geometrische oder chronometrische Axiome enthalten, den skeptischen Einwänden ebensowenig wie die, welche sich auf analytische Sätze gründen. — Es gibt also Sätze, bei denen wir — wenigstens soweit das Verfahren der einfachen Deduktion in Frage kommt — nicht bloß Halt machen dürfen und können, sondern bei denen wir Halt machen müssen. Die skeptische These von der Unmöglichkeit solcher Sätze ist daher falsch, d. h. weder der erste, noch der zweite Einwand der Skeptiker gegen die Deduktion gilt in der von ihnen geforderten Allgemeinheit. — Bilden m. a. W. Sätze der genannten Art die Obersätze von Schlüssen, welchen methodologischen Zwecken immer diese auch dienen mögen, so sind solche Schlüsse den Einwänden der Skeptiker gegenüber als brauchbare Instrumente der Erkenntnis legitimiert. — Allein, die wenigsten unserer Schlüsse sind solcher Art und, sofern sie es nicht sind, scheinen ja die Skeptiker immerhin recht zu behalten. Eine genauere, von der Besinnung auf die Bedürfnisse der forschenden Wissenschaft geleitete Überlegung belehrt darüber, daß dem dennoch nicht so ist. Im Zusammenhange des wirklichen Denkens ist es in den wenigsten Fällen unsere Absicht, einen Satz deduktiv zu begründen. Vielmehr hat der Schluß in den wichtigsten Fällen seiner wissenschaftlichen Verwendung den Zweck, die Konsequenzen eines für wahr angenommenen Satzes zu entwickeln, um auf diesem Umwege die Wahrheit jenes Satzes selbst zu prüfen und zu erweisen. D. h. wir schließen: Angenommen der Satz „Alle A sind B" sei wahr, was folgt aus ihm? Und nun prüfen wir, gleichviel wie und unter welchen Gesichtspunkten, den Wahrheitswert der Konsequenz, um implizite die Wahrheit des Obersatzes festzustellen. Hier ist keine Spur jenes regressus in infinitum zu entdecken, in den uns der Skeptiker hineintreiben will, ebensowenig wie eine Spur jenes willkürlichen Innehaltens bei einer beliebigen Prämisse, vor der er uns warnt. Denn hier begründen wir im Schlusse nicht sowohl die Konklusion als vielmehr den

Obersatz. Gerade die bedeutsamste Form also, in welcher die forschende Wissenschaft sich der Deduktion bedient, das sogenannte analytische Verfahren, entzieht sich den skeptischen Einwänden, deren methodologische Bedeutung damit auf ein Minimum herabsinkt. Das Aufsuchen der Bedingungen von Aufgaben unter der Voraussetzung ihrer bereits erfolgten Lösung und die tatsächliche Lösung der betreffenden Aufgaben durch das Auffinden ihrer Bedingungen — das ist die moderne, Mathematik, Naturforschung und vermittelst der transzendentalen Methode selbst den Betrieb der Erkenntnislehre beherrschende Form der Deduktion. Ihr gegenüber sind die Einwände der antiken Skeptiker machtlos.

Der methodologischen Bedeutungslosigkeit der ersten beiden Argumente entspricht auch das dritte. — Bewegen wir uns denn in unseren wissenschaftlichen Deduktionen wirklich in jenem verhängnisvollen Zirkel, den der Skeptiker in seinem τρόπος διάλληλος kennzeichnet? — Eines ist hier zunächst festzuhalten. Die Skeptiker sowohl wie ihr großer Gegner Aristoteles kennen oder berücksichtigen doch nur eine Art der Deduktion, nämlich den sogenannten Subsumtionsschluß, den Schluß also, dessen Obersatz eine allgemeine These bildet, dessen Untersatz die Subsumtion eines speziellen Falles unter diese These ausspricht und dessen Schlußsatz die Konsequenzen dieser Subsumtion entwickelt. Nun richtet sich ein sehr beträchtlicher und bedeutsamer Teil unserer wissenschaftlichen Schlüsse gar nicht nach diesem aristotelischen Schema. Mit großer Schärfe verweist hierauf Riehl. In dem zweifellos richtigen Schlusse z. B.: „$r > s$, $r < p$, folglich $p > s$" suchen wir vergebens Subsumtion und Diallele; und ebensowenig finden wir sie etwa in der Folgerung auf die Ähnlichkeit zweier Dreiecke aus deren Ähnlichkeit mit einem Dritten, wobei natürlich der Grundsatz, gemäß welchem geschlossen worden war, mit dem Obersatze des Schlusses nicht verwechselt werden darf.

Aber selbst wenn dem Subsumtionsschluß auch weit

geringere Bedeutung zuzugestehen wäre, als es die peripatetische beziehungsweise die skeptische Logik zu fordern scheint, so bilden doch immerhin Subsumtionsschlüsse einen beträchtlichen Teil unserer wissenschaftlichen Folgerungen. Die Frage kann daher nicht umgangen werden: Treffen die skeptischen Einwände wenigstens ausnahmslos alle Subsumtionsschlüsse? Auch diese Frage aber ist nicht rückhaltslos zu bejahen. Der Vorwurf, daß wir uns mit jedem Schluss im Kreise bewegen, daß das zu Erschließende im Grunde genommen stets schon als Prämisse fungierte, kann nämlich nur dort erhoben werden, wo der allgemeine Obersatz auf vergleichender Beobachtung vieler Fälle beruht, genauer wo der Schlußsatz einen derjenigen Fälle darstellt, welche zur Begründung des Obersatzes tauglich sind. Die Sterblichkeit des Cajus könnte den allgemeinen Satz von der Sterblichkeit der Menschen immerhin begründen helfen. — Anders ist es, wenn der Obersatz der eben genannten Bedingung nicht genügt. Ist der Obersatz z. B. ein analytisches Urteil, so gilt der skeptische Einwand nicht mehr. Er gilt also nicht für einen methodologisch äußerst wichtigen Fall, nämlich den, in welchem das Ergebnis einer wissenschaftlichen Überlegung durch die Besinnung auf den Begriff eines Faktors — denn eben hierin liegt die methodologische Bedeutung von Schlüssen mit analytischen Obersätzen — kontrolliert und korrigiert werden soll. Allgemein gesprochen gilt er für alle jene Schlüsse nicht, deren Obersätze eine weitere Begründung durch Deduktion nicht mehr gestatten — sofern nämlich diese letzteren sich auch auf Erfahrung nicht gründen können. An der Eigenart dieser Schlüsse scheiterten schon, wie wir zeigen konnten, die ersten beiden Argumente der Skeptiker. Nun erweist sie sich auch als dem dritten überlegen.

Aber selbst dort, wo die Obersätze unserer Subsumtionsschlüsse auf Erfahrung beruhen, unterliegen wir nicht ausnahmslos den Fährlichkeiten des τρόπος διάλληλος; — dann nämlich nicht, wenn jene Obersätze allgemeingültige Erfahrungssätze sind, d. h. Erfahrungssätze, die nicht durch

vergleichende Beobachtung vieler Fälle, sondern durch die Analyse eines einzigen Falles gewonnen worden waren. Der Subsumtionsschluß z. B. von der Geltung des GALILEIschen Fallgesetzes auf die Geschwindigkeit eines bestimmten im luftleeren Raum herabfallenden Körpers unterliegt dem skeptischen Einwande nicht, obschon sein Obersatz auf Erfahrung beruht. Denn diese Erfahrung besteht nicht in einer vergleichenden Beobachtung vieler Fälle. Eine Begründung des Obersatzes durch die Konklusion und damit die Möglichkeit einer Diallele ist daher hier ausgeschlossen.

So blieben denn wirklich nur diejenigen Fälle dem dritten Einwande der Skeptiker ausgesetzt, in welchen es sich um empirische Subsumtionsschlüsse im engsten Sinne handelt, wo also der Obersatz wirklich nichts als eine Zusammenfassung aller Fälle einer Erscheinung darstellt[1]. Hier ist der Skeptiker mit seinem Einwande, daß wir uns im Zirkel bewegen, formell sicherlich im Rechte. Zu allen Menschen, von welchen im Obersatze Sterblichkeit behauptet wird, gehört auch CAJUS, folglich ist die scheinbar erschlossene Sterblichkeit des CAJUS im Grunde genommen schon vorausgesetzt worden. — Allein, auch hier versagt, sobald man nur etwas tiefer dringt, der Scharfsinn des Skeptikers. Die Wissenschaft als solche bleibt von dem Formalismus des skeptisch-peripatetischen Schulbeispiels unberührt. Nur in der formalen Logik wird die Sterblichkeit des CAJUS durch dessen Subsumtion unter die Gruppe „aller Menschen" begründet. In der forschenden Wissenschaft hingegen werden empirische Subsumtionsschlüsse gar nicht zu dem Zwecke und in der Absicht gezogen, um zu beweisen, daß nun auch ein Fall, der unter dem Subjektsbegriff des Obersatzes subsumierbar ist, die Merkmale dieses letzteren besitzen wird. Die Wissenschaft vollzieht empirische Subsumtionsschlüsse vielmehr in ganz anderer Absicht. Wenn der Naturforscher einen Subsumtionsschluß mit empirisch

[1]) Vgl. LOTZE, Logik. Leipzig 1874. S. 122 f., und BENNO ERDMANN, Logik, Band I, 2. Aufl. Halle 1907. S. 729.

allgemeinem Obersatz macht, so ist er sich zugleich der relativen Ungenauigkeit seines Verhaltens bewußt. Wenn er sagt: „Alle" Körper einer bestimmten Art verhalten sich in bestimmter Weise, so weiß er, daß er hierzu, genau genommen, kein Recht habe, daß er also immer nur von „allen bisher beobachteten" Fällen sprechen dürfe. Er weiß m. a. W., daß ihn jede neue Erfahrung widerlegen kann. Und gerade um zu erfahren, ob sie es wirklich tut, macht er seinen empirischen Subsumtionsschluß. Wenn etwa der Physiker erklärt: „Jeder elektrisch geladene Körper verliert unter dem Einfluß von Röntgenstrahlen seine elektrischen Eigenschaften", und nun hinzufügt: „Also wird auch dieser elektrisch geladene Körper A seine Elektrizität unter dem Einfluß von Röntgenstrahlen verlieren," — so vollzieht er diesen Schluß, um den elektrisch geladenen Körper, dessen Begriff dem Subjekt des Obersatzes subsumiert worden war, zu untersuchen, d. h. um festzustellen, ob dessen Verhalten den Bedingungen der These des Obersatzes bzw. der dieser entsprechenden „Erwartung" des Forschers wirklich genügt[1]. Weil und sofern also der Naturforscher die bloß bedingte Allgemeinheit seines Obersatzes von vornherein zugesteht, d. h. weil er weiß, daß das Verhalten des Einzelfalles, von dem im Schlußsatze die Rede ist, weder aus der Subsumtion des Untersatzes unter den Obersatz eingesehen werden, noch aber diesen letzteren selbst begründen kann, so unterliegt sein Verfahren auch nicht dem Vorwurf des Skeptikers, es bestehe in einer Diallele.

Zweierlei also ist festzuhalten. Die skeptische Kritik der Deduktion hat bloß empirische Subsumtionsschlüsse im Auge, während doch die Gruppe der letzteren nur einen Teil der

[1] Im Zusammenhange mit dem Problem der Begründung von Sätzen durch den Syllogismus spreche ich hier ausdrücklich von der Rolle des Subsumtionsschlusses in der forschenden Wissenschaft. Es versteht sich von selbst, daß Subsumtionsschlüsse auch die wissenschaftliche Grundlage des Handelns bilden können, so z. B. in der Medizin oder etwa in der praktischen Pädagogik. — Auch ist natürlich auf die Bedeutung des Subsumtionsschlusses für die klassifizierende Definition zu achten.

deduktiven Schlüsse überhaupt umfaßt. Dann aber sind selbst empirische Subsumtionsschlüsse, auch sofern sie den skeptischen Einwänden formell unterliegen, weit eher ein wertvolles Instrument der wissenschaftlichen Erkenntnis denn ein Beweis gegen die Möglichkeit einer solchen.

3. An allen Punkten entzieht sich also die moderne an den konkreten Aufgaben der forschenden Wissenschaft orientierte Logik den bestechenden Einwänden der antiken Skeptiker. — Genau in dem Maße, in welchem die Wissenschaftslehre sich von den aristotelischen Idealen der „vollständigen Induktion" und der Begründung singulärer Aussagen im empirischen Subsumtionsschluß befreit, emanzipiert sie sich auch von den Einwänden der rationalen Skepsis. Der Galileische Wissenschaftsbegriff sowohl, wie jene bloß empirisch-allgemeinen Sätze, deren erkenntnistheoretische Eigenart der Begriff der Humeschen Erfahrung definiert, halten den skeptischen Argumenten in gleicher Weise stand. Die Induktion im wissenschaftlichen Sinn des Wortes erreichen die Angriffe der rationalen Skepsis überhaupt nicht. Die Deduktion aber erweist sich den skeptischen Einwänden unzugänglich, schon deshalb, weil diese der methodologischen Bedeutung der Deduktion im allgemeinen, vor allem aber ihrer Rolle im Rahmen des analytischen wie des empirischen Verfahrens nicht gerecht wird.

Die rationale Skepsis der Pyrrhoniker entspricht bloß der antiken Logik, genauer jener streng formalistischen Auslegung der antiken Logik, die man lange Zeit für das Wesen dieser philosophischen Disziplin überhaupt hielt. Nur den Formalismus der antiken Logik bezwingt daher der Scharfsinn der Skeptiker. Den neuen Formen des Verfahrens, das die neue Wissenschaft sich schuf und auch den alten Formen, sofern sie durch einen neuen Inhalt neue Bedeutung erlangen, ist die antike Skepsis — wir wiederholen es — nicht gewachsen.

Die methodologische Berechtigung des Zweifels überhaupt bleibt durch solche Erwägungen freilich unangetastet. Gerade eine an der Wissenschaft orientierte Logik muß an

dem Zweifel, als an einem Lebenselement aller wissenschaftlichen Forschung festhalten. Wenn J. St. Mill in einem seiner politischen Essays den bekannten Ausspruch tut, „der wahre Forscher zeige sich in nichts so deutlich wie in den Fragen, die er stellt“, so dürfen wir erklären: In nichts zeigt sich der wahre Forscher so deutlich wie in der Auffindung des Punktes, an welchem er mit seinem begründeten Zweifel als der sichersten Gewähr des Fortschrittes einsetzen kann. Denn Fragen stellen heißt in der Wissenschaft aus Gründen zweifeln, aus den Gründen des Zweifels die Bedingungen einer Lösung von Aufgaben entwickeln. Aus Gründen zweifeln aber heißt die Methoden und den Begriff der Wissenschaft prinzipiell voraussetzen. So gewiß also die Wissenschaft nur im grellen Lichte des Zweifels gedeiht, so gewiß muß sie sich auch der Grenzen des möglichen Zweifels bewußt werden. — Daß die methodischen Grundsätze, auf welchen unsere Wissenschaft beruht, jenseits dieser Grenze liegen, ist hier — wenn auch nur mittelbar — zu zeigen versucht worden: es kann gezweifelt werden, ob in einem bestimmten Fall die Bedingungen ihrer Verwendung erfüllt sind, aber es kann nicht gezweifelt werden an dem Erkenntniswert jener Grundsätze selbst.

III.

Wir wenden uns nun zu den im engeren Sinne erkenntnistheoretischen Problemen, die vor allem in der „sensualen Skepsis“ der Pyrrhoniker diskutiert worden waren. Diese umfaßt jenes berühmte System von Argumenten, welches der Pyrrhonismus unter dem Namen der skeptischen Tropen des Änesidemos zur Widerlegung des Erkenntniswertes der Wahrnehmungen, genauer zum Beweise der Unerkennbarkeit von Dingen an sich selbst durch Wahrnehmungen, bereit hielt. Das logische Symbol für die absolute Unzulänglichkeit unserer sinnlichen Mittel zur Erkenntnis der Dinge an sich selbst ist für die sensuale Skepsis das sogenannte Prinzip der Isosthenie: Weil wir die Beschaffenheit von Dingen, unabhängig von deren Wahr-

genommenwerden niemals zu erkennen vermögen, sind selbst einander entgegengesetzte Aussagen über Dinge an sich möglich und von gleichem, daher gleich negativem, Erkenntniswert. Einen Turm an sich nenne ich z. B. mit eben demselben Rechte eckig, mit dem ich ihn als rund bezeichnen kann, denn er erscheint mir das eine Mal (aus der Nähe besehen) eckig, das andere Mal (aus der Ferne betrachtet) rund. Die Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Turmes an sich zeitigt den unmöglichen Erkenntniszustand, ihn durch einander entgegengesetzte und widersprechende Merkmale mit dem gleichen Anspruch auf Anerkennung zu kennzeichnen. Das Isostheníeprinzip, also der Grundsatz von der Gleichkräftigkeit entgegengesetzter Aussagen über Dinge an sich ist der Ausdruck der Einsicht, daß die sinnliche Wahrnehmung immer nur ein vermeintliches Mittel der Erkenntnis sei, daß sie also niemals wahre Erkenntnis liefern könne, d. h. eine solche, deren Geltung von den Zuständen des Erkennenden bzw. den Umständen der Erkenntnis, gleichwie das Dasein und die Beschaffenheit von Dingen an sich selbst, unabhängig ist.

Zwei erkenntnistheoretisch bedeutsame Voraussetzungen macht hier implizite der Skeptiker: die Einzigkeit der Wahrheit und die reale Existenz unerkennbarer Dinge. Als dritte kommt zu diesen beiden hinzu die Voraussetzung, daß die einzige Wahrheit an die real existierenden, ihrer Beschaffenheit nach jedoch unerkennbaren Dinge, gleichviel wie, gebunden und eben deshalb unerreichbar sei. Diese drei Gesichtspunkte bestimmen die erkenntnistheoretische Eigenart der antiken Skepsis: ihre Tropen entwickeln die Gründe für die Unerreichbarkeit der ihrer Natur nach einzigen Wahrheit von den real existierenden Dingen. — Es ist wichtig, diesen Gesichtspunkt mit allem Nachdruck zu betonen. Denn nichts ist häufiger als die Verwechslung der Skepsis mit einer Lehre von dem bloß relativen Wert aller Wahrheit. Eine solche Lehre widerspricht aber geradezu den Anschauungen der Skeptiker. Was das skeptische Isostheníeprinzip meint, ist nämlich nicht dies: eine jede der

entgegengesetzten Aussagen sei gleich wahr. Das Isothenieprinzip behauptet vielmehr nur: Wir wissen nicht, welche der Aussagen, ja ob überhaupt eine von ihnen wahr sei. — Niemals also ist dieses Prinzip ein Ausdruck des Zweifels daran, daß es nur eine Wahrheit gebe. Vielmehr enthält es eine entschiedene Abweisung selbst der Möglichkeit eines solchen Zweifels. Ein Turm erscheint uns — um auf das Beispiel noch einmal zurückzukommen — je nach seiner Entfernung von uns rund oder eckig. Ist er nun an sich, also unabhängig von den Umständen seiner Beobachtung, rund oder ist er eckig oder ist er weder rund noch eckig — so fragt der Skeptiker. In diesem „oder" verkörpert sich sein Bewußtsein von der Einzigkeit der Wahrheit. Ja, dieses Bewußtsein führt ihn ja überhaupt erst zu seinem Problem! Und wenn man sagen darf: die sensuale Skepsis finde ihren markanten Ausdruck im Isostheniepriuzip, so darf man mit dem gleichen Rechte behaupten, sie finde ihren Ausdruck in dem Bewußtsein der Unzulänglichkeit der Sinne für die Erkenntnis der in ihrer Art immer nur einzigen und absoluten Wahrheit über die Dinge. Gerade weil die Relation der Dinge an sich zum Erkennenden nicht ausgeschaltet werden kann, gilt den Skeptikern die ihnen von den Dingen an sich untrennbar erscheinende Wahrheit als schlechthin unerreichbar. Die Begriffe von Wahrheit und Relativität vertragen sich also auch für den Skeptiker nicht, und nur weil die Skepsis in ihren Tropen immer bloß die Bedingungen der Relativität aller sensualen, d. h. die Voraussetzungen für die Unerreichbarkeit aller wahren Erkenntnis entwickelt, ist sie in den Verruf gekommen, die Einzigkeit und den absoluten Charakter der Wahrheit geleugnet zu haben; — während sie doch nur die Zugänglichkeit der Wahrheit geleugnet, ja deren Unerreichbarkeit vielfach resigniert beklagt hatte.

Man kann den Begriff der Wahrheit den Relationen des Daseins kaum mehr entrücken, als es die Skeptiker getan haben. Sie verwechseln sie nicht mit der Meinung der Majorität und die Übereinstimmung aller gilt ihnen

niemals als das Kriterium der Wahrheit, schon deshalb nicht, weil jene Übereinstimmung für sie in der Organisation unserer perzipierenden Organe wurzelt, welchen die Wahrheit von den Dingen an sich schlechterdings verschlossen bleibt. Majoritäten und Minoritäten, die Begriffe der Norm, des Durchschnittes und der Abnormität, die Begriffe der Gesundheit und der Krankheit haben für die antiken Skeptiker keine Beziehung zur Wahrheit. „Denn“ — so sagen sie wörtlich — „wie die Gesunden einerseits gemäß der Natur sich verhalten, nämlich der der Gesunden, anderseits gegen die Natur, nämlich die der Kranken, ebenso verhalten sich auch die Kranken einerseits wider die Natur der Gesunden, anderseits gemäß der Natur der Kranken [1].“ Ist also die Meinung der Gesunden „Wahrheit“, so ist es auch die der Kranken, d. h. wir erreichen auf allen Gebieten nur isosthenische Sätze, und nirgends erheben wir uns zu der alle Isosthenie ihrer Natur nach ausschließenden absolut eindeutigen Erkenntnis, denn niemals erlangen wir — das ist ja das spezifische Motiv der sensualen Skepsis — eine Erkenntnis von den Dingen an sich selbst. — Nun galt den antiken Zweiflern diese Unerkennbarkeit — wenn man den Ausdruck gestatten will — als eine Funktion unserer psychophysiologischen Organisation. Sie galt ihnen als Funktion insbesondere desjenigen Verhaltens unserer Sinnesorgane, das wir seit JOHANNES MÜLLER als die Spezifizität ihrer Energien zu bezeichnen pflegen. — Damit aber ist ein enger Zusammenhang zwischen der antiken Skepsis und den von der MÜLLERschen Lehre beeinflußten Formen der Erkenntnistheorie gegeben. In der Tat ist SCHOPENHAUER, der jene Lehre in seinem groß angelegten philosophischen System verarbeitet hatte, ein Vertreter der sensualen Skepsis. Weil die Welt „meine Vorstellung“ ist, ist sie an sich unerkennbar. Nicht um eine Auffindung der formalen Bedingungen der Erkenntnis von Dingen war es also SCHOPENHAUER und seinen antiken Vorläufern zu tun, sondern stets darum, Anhaltspunkte für die Behauptung der Unerkennbarkeit der Dinge

[1] Vgl. RICHTER a. a. O.

zu gewinnen. Die Wissenschaft gilt der Skepsis — und ganz besonders der SCHOPENHAUERS — nicht als das vornehmlichste Objekt und Problem der philosophischen Forschung; vielmehr bereitet sie ihr, durch ihr Dasein allein schon, eine Art von Verlegenheit. Man mußte die Wissenschaft ignorieren, um einer von der Philosophie der Wissenschaft unabhängigen Erkenntnislehre habhaft zu werden. An die Stelle des NEWTONschen Gravitationsgesetzes trat denn auch für SCHOPENHAUER eine romantische „Sehnsucht der Körper nach Vereinigung“.

Der Gegensatz zwischen der Skepsis und der kritischen Erkenntnistheorie als Wissenschaftslehre kann nicht groß genug gedacht werden. — Gewiß, wir sind unweigerlich in den Kreis unserer sinnlichen Vorstellungen gebannt. Aber wir beziehen diese, Bedingungen gemäß, die in den sinnlichen Vorstellungen selbst liegen, auf einen außerhalb ihrer stehenden und sie in allgemeingültiger Weise bestimmenden Faktor. Wir verknüpfen die sinnlichen Vorstellungen nach formalen Regeln, deren Geltung von dem Dafürhalten des Einzelnen unabhängig ist, im Begriff des Gegenstandes der Erfahrung, und wir definieren zugleich den Begriff einer Erkenntnis von Dingen durch jene Regel. — Erkenntnis also ist nicht unmöglich, weil uns die Dinge nur in Vorstellungen gegeben sind, sondern sie ist nur möglich, weil wir von Dingen gemäß unserer Organisation Vorstellungen empfangen. Denn Vorstellungen allein sind nach jener Regel, die zugleich das Gesetz aller besonderen Gesetze der Natur darstellt, verknüpfbar. — Wir erkennen die Dinge in den Gesetzen ihrer Erscheinungen.

Unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten betrachtet liegt die Schwäche der Skepsis, der antiken pyrrhonischen wie der modernen SCHOPENHAUERschen, schon in den Voraussetzungen ihrer Fragestellung, in der Beschränkung ihres Erkenntniszieles auf die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst. Die Skepsis verkennt das schlechthin und grundsätzlich Utopische dieses Erkenntniszieles — auch wenn sie dessen tatsächliche Unerreichbarkeit in den

Mittelpunkt ihres Räsonnements rückt. Nur, weil für sie die Dinge, als Gegenstände der Erkenntnis, nicht durch die Formalgesetze ihrer Erscheinungen definiert waren, konnte sie auf den sich selbst widersprechenden Gedanken verfallen, die Dinge, wie sie unabhängig von jenen Gesetzen sein mögen, erkennen, d. h. bestimmen zu wollen, wie sich ein Faktor unabhängig von den Bedingungen seiner Möglichkeit wohl ausnehmen möchte; ja in dieser unmöglichen Beziehung geradezu das Ideal aller Erkenntnis zu erblicken. Die Skepsis hat den Schritt vom Phänomenalismus zum Kritizismus nicht getan. Sie ist bei der These stehen geblieben, daß uns die Dinge nur in ihren sinnlichen Erscheinungen gegeben seien. Sie hat aber aus dieser an sich richtigen Einsicht, weil ihre Blicke stets auf das Erforschen der Dinge an sich und nicht auf die Bestimmung ihres Anteils an der objektiven Erkenntnis gerichtet blieben — eine negative Philosophie, eine theoretische Entsagungsphilosophie gemacht. Der Skepsis fehlt es — und zwar in allen ihren Formen — an den Voraussetzungen für das Verständnis der grundsätzlichen Frage des Kritizismus nach dem Begriff oder, was dasselbe ist, nach den Grenzen der Erkenntnis. Sie sieht immer nur deren Schranken, um in sehnsüchtiger Resignation in das jenseits dieser Schranken gelegene Gebiet der Dinge an sich, das sie für das Gebiet der wahren Erkenntnis hält, hinüberzublicken.

Im Gegensatze zur Skepsis nun definiert die kritische Philosophie den Begriff und die formalen Grenzen einer möglichen Erkenntnis von Dingen, genauer sie begreift die formalen Grenzen der Erkenntnis aus deren Begriff. Daher begreift sie auch das Utopische eines Erkenntnisstrebens, das diesem Begriff nicht entspricht. Der philosophische Kritizismus ist nicht wie die Skepsis Entsagungsphilosophie, im theoretischen Sinne so wenig wie im praktischen. Denn er ist die Wissenschaft von den formalen Voraussetzungen, unter welchen eine Erkenntnis von Erscheinungen der Dinge stehen muß, die Wissenschaft von den Voraussetzungen der Wahrheit über die Erscheinungen der Dinge. — Damit aber

ist ein weiterer Punkt bezeichnet, den die Erkenntnislehre der Skepsis übersieht: sie verkannte, daß die beiden Grundsätze aller gegenständlichen Erkenntnis, die Einzigkeit und Absolutheit der Wahrheit und das Beschränktsein unserer Kenntnis von den Dingen auf deren Erscheinungen einander nicht widersprechen, kurz sie ermangelt des kritischen Begriffes vom Naturgesetz.

Dabei blieb die antike Skepsis in ihrem Agnostizismus wenigstens konsequent; SCHOPENHAUER glaubte in seiner Willenslehre auch diesen überwunden zu haben. In Wahrheit freilich ist die Vernunftwidrigkeit jenes „Willens", der das Wesen der Welt sein soll, nur der metaphysisch hypostasierte Agnostizismus des Skeptikers, das Seitenstück für sein Verzweifeln an der Erkennbarkeit der Dinge an sich selbst. — SCHOPENHAUER ist eben nicht, wofür er immer noch gehalten zu werden pflegt, weil er sich selbst dafür erklärt, ein Weiterbildner der KANTschen Philosophie und der Vollender des Kritizismus. Er ist ein Weiterbildner der *skeptischen* Philosophie in der Richtung der Romantik, d. h. er steht an theoretischer Konsequenz genau so weit selbst hinter der Skepsis zurück, als er in seiner Willenslehre über sie hinausging.

Skepsis und philosophischer Kritizismus kommen also überein in der These von der Unerkennbarkeit real existierender Dinge an sich selbst. Sie kommen überein in der These, daß uns die Dinge nur in ihren Erscheinungen gegeben sind. Sie kommen schließlich überein auch in der These von der Einzigkeit und Absolutheit der Wahrheit. Aber ihre Wege trennen sich bei der Bestimmung des Begriffes der Erkenntnis. Erkenntnis bedeutet für den Skeptiker einen unerreichbaren Idealzustand, weil sie für ihn an die schlechthin unerreichbaren Dinge an sich gebunden ist. Dies aber ist sie, weil der Skeptiker die absolute Natur der Wahrheit nur in deren Beziehung auf eine den Relationen des Erkennens entrückte Existenz, eben das Ding an sich, verbürgt sieht. Für den *kritischen* Philosophen ist der Begriff der Erkenntnis, gerade im Hinblick auf die

positiven Beziehungen des letzteren zur absoluten Wahrheit, von dem der Erfahrung nicht zu trennen, so gewiß das Wesen seiner Position die Bejahung der Frage bildet, ob Erfahrung Erkenntnis sei. Erfahrung *ist* Erkenntnis, weil die Voraussetzungen, unter welchen der Betrieb der Erfahrung und die Begriffe ihrer Gegenstände stehen müssen, die Formen der erkenntnismäßigen Verknüpfung von Vorstellungen im Urteil, d. h. Kategorien, sind. In der kritischen Philosophie sind also die Begriffe einer strengen, unter der Voraussetzung der absoluten Wahrheit stehenden Erkenntnis von Dingen und des Dinges an sich selbst getrennt und damit die eigenartige agnostische Erkenntnismetaphysik der Skeptiker überwunden. „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit,“ weil Erfahrung bis in ihre letzten Elemente Verknüpfung von Erscheinungen der Dinge durch Formen der Erkenntnis ist. — Die Gegenüberstellung von Skepsis und Kritizismus enthält zugleich eine Kritik der Fragestellung jener. Nicht wie der Turm, der je nach seiner Entfernung vom Beschauer einmal eckig und einmal rund erscheint, an *sich* beschaffen ist — ob rund oder eckig oder keines von beiden, ist der Skepsis gegenüber das Problem der positiven und der Erkenntniswissenschaft; sondern dieses: welche empirischen Gesetze bestimmen unsere auf die Gestalt von Gegenständen bezüglichen Urteile und welchen formalen Bedingungen müssen die uns gegebenen Elemente der Erfahrung genügen, um überhaupt als Bestimmungen von Gegenständen betrachtet zu werden. Nur scheinbar ist die Skepsis bei der Betonung der subjektiven Bedingtheit aller tatsächlichen Erkenntnis der Vorläufer des philosophischen Kritizismus. In Wahrheit ist sie gerade hier sein entschiedenster Gegner. Denn gerade das Ergebnis der Skepsis war im Kritizismus zu überwinden: wie Erkenntnis von Dingen ungeachtet der subjektiven Bedingtheit ihrer Entstehung *objektive* Geltung haben könne, ist sein Problem. Und er löst es, indem er den Begriff des Subjektes über den des psychologischen und empirischen hinaus erweitert. Er entdeckt im „transzendentalen“ Subjekt die formale Be-

dingung für die objektive Geltung derjenigen Erfahrungselemente, deren Entstehungsbedingungen der Skepsis fälschlich als die Kriterien der Relativität aller Erkenntnis von Dingen gedient hatten. Der Skeptiker kennt nur das Verhältnis der Dinge zum empirischen Subjekt, d. h. er besitzt kein Mittel zur Trennung der Begriffe des Scheins und der Erscheinung, wie wir im Gegensatz zum Scheine das Verhältnis zwischen den Dingen und jenem System formaler Einheitsbedingungen zu nennen haben, die man seit KANT als das transzendentale Subjekt bezeichnet. — Die Skepsis ist ein Vorläufer des philosophischen Kritizismus nur dort, wo sie, gleichviel aus welchen Motiven, den Begriff einer unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit, einer objektiven Ordnung der Natur konzipiert. — Solche Gedanken — ich erinnere an die der subjektivistischen Auffassung gegenüber geltend gemachte Vorstellung eines naturgemäßen Verhaltens der Dinge (πρὸς τὴν φύσιν) — regen sich, vielleicht als Reminiszenz an die berühmte sophistische Unterscheidung φύσει-θέσει schon frühzeitig. — Mit voller Deutlichkeit jedoch melden sie sich erst zur Zeit des Wiederauflebens der Skepsis in der Renaissance unter dem Einfluß jener merkwürdigen Kombination von Glauben und Zweifel, welche die Ablehnung jeder plumpen Zweckmäßigkeitslehre nach sich zog. Auf dem Umwege über seine „gläubige Skepsis" bestimmt z. B. MONTAIGNE die Natur als das von aller menschlichen Zweckmäßigkeit freie Dasein der Dinge. Das tiefe Gefühl der Beschränktheit des menschlichen Geistes läßt es ihm als den Gipfel der Vermessenheit erscheinen, daß der Mensch, „dieses elende und ärmliche Geschöpf", der Mittelpunkt der Welt zu sein glaubt. In skeptischer Selbstbeschränkung hinsichtlich der Frage des im Universum sich verwirklichenden Zweckes lehrt der Philosoph das Dasein der Dinge nach Gesetzen, den Begriff einer allgemeinen, vom Wohl und Wehe des Menschen unabhängigen Gesetzlichkeit der Natur. — Diesen dann durch den methodischen Begriff der Erscheinung definiert zu haben, war die theoretische Leistung des philosophischen Kritizismus.

Der philosophische Kritizismus überwindet die erkenntnistheoretische Skepsis, weil er deren Probleme beseitigt; er überwindet sie, weil das Problem der Skepsis kein anderes ist wie das Problem einer Erkenntnis des Dinges an sich selbst.

Wir fassen zusammen. Der Zweifel ist ein Objekt der wissenschaftlichen Philosophie nur als ein methodisch und zielbewußt zu handhabendes Instrument der positiven Forschung. D. h. es gibt einen Zweifel nur im Rahmen, nicht aber an dem Begriff der Wissenschaft, so gewiß dieser zu den Voraussetzungen jedes methodisch betätigten Zweifels gehört. Es gibt ein methodologisches Problem des Zweifels, aber unabhängig von den Gesichtspunkten der „rationalen" Skepsis. Die Skepsis als erkenntnistheoretische Lehrmeinung im engeren Sinne aber ist orientiert an dem metaphysischen Problem einer Erkenntnis des Dinges an sich selbst. Wie jeder Dogmatismus, so steht daher auch sie außerhalb der Grenzen einer Philosophie als Wissenschaft.

Zur Theorie der ästhetischen Elementarerscheinungen.

Von Dr. **Richard Müller-Freienfels,** Berlin.

Inhalt.

Einleitung.

1. Als die heutzutage wohl am weitesten verbreitete Theorie über das Wesen der Kunst ist diejenige anzusehen, welche die Kunst, als Schöpfung sowohl wie als Genuß (der ja immer ein Nachschaffen ist), als eine Form des Spieles betrachtet. Man definiert die Kunst als eine Tätigkeit, die keinem äußeren Zwecke nachgeht, sondern ihren Wert in sich selber hat und nur der Lösung innerer Spannungen dient. Physiologisch ausgedrückt würde das heißen, daß die Bedeutung der Kunst wie des Spieles überhaupt im Verbrauch überflüssiger — oder wie man jetzt

besser noch sagt — unverbrauchter Kräfte beruht. Diese zuerst von SCHILLER ausgesprochene, dann von HERBERT SPENCER und anderen weiter ausgeführte Lehre, hat neuerdings durch die verdienstvollen Werke von KARL GROOS eine andere Wendung bekommen [1]). Dieser will mehr in den zur Übung drängenden angeborenen Instinkten das Wesen des Spieltriebs und damit auch des Kunsttriebes erblicken, doch dürften diese beiden Fassungen der Spiel-Kunsttheorie nicht unvereinbare Gegensätze sein, wie bereits RIBOT [2]) bemerkt hat, sondern man hat in der Formulierung von GROOS nur eine Präzisierung der ursprünglichen zu sehen, da das, was die Instinkte zur Tätigkeit treibt, in letzter Instanz doch aufgespeicherte und zur Dissimilation drängende Kräfte sind.

Irgendwie liegt diese Anschauung allen ernst zu nehmenden Theorien auf diesem Gebiete immer zugrunde, nur in der Fassung oder speziellen Anwendung differieren sie. Das gilt besonders auch von jener anderen Anschauung, die den Kunsttrieb als das Streben nach Ausdruck definiert und die besonders in den Werken von YRJÖ HIRN [2]), J. COHN [4]) und anderen ihre Vertreter gefunden hat. Sie tritt nicht GROOS, sie erklärt sie nur nicht für ganz ausreichend. eigentlich in Gegensatz zu der Theorie von SPENCER und Ausdrücklich bemerkt HIRN [5]), daß jene Theorie bloß das negative Kennzeichen der Kunst bestimme; er selbst will dagegen eine positive Belehrung über die Natur der Kunst durch seine Ausdruckstheorie geben.

Es kann uns jedoch hier, wo es sich um eine Deutung der sogenannten ästhetischen Elementarformen, wie Rhythmus, Harmonie, Symmetrie usw. handelt, nicht darauf an-

[1]) Vgl. SCHILLER, Briefe über ästhetische Erziehung des Menschen. Brief 37. H. SPENCER, Principles of Psychology, III, Ed. II, 627 ff. GROOS, Spiele der Tiere; Spiele der Menschen; Der ästhetische Genuß, S. 16 f.

[2]) RIBOT, Psychologie des Sentiments, S. 332.

[3]) YRJÖ HIRN, Der Ursprung der Kunst.

[4]) J. COHN, Allgemeine Ästhetik.

[5]) HIRN, a. a. O. S. 29.

kommen, jene Streitfrage ausführlich zu diskutieren. Für unsere Zwecke jedenfalls sind sowohl die Spiel- wie die Ausdruckstheorien gleich brauchbar, da es sich ja in beiden Fällen um eine Lösung innerer Spannungen handelt, was wir hier brauchen. Für uns kommt es nicht darauf an, ob man diese Lösung mit GROOS als die Betätigung angeborener Instinkte sieht oder mit HIRN den Nachdruck mehr auf die Steigerung der Gefühle und sozialen Einflüsse legt. Auf einzelnes wird die weitere Untersuchung zurückführen.

2. Wir nehmen also an, daß die künstlerische Tätigkeit von innen heraus bestimmt ist, daß eine Anpassung an äußere Zwecke dabei nicht stattfindet, höchstens eine kleine Modifikation infolge der zur Verwendung gelangenden Mittel und Instrumente. Wenn wir nun also jene ästhetischen Elementarformen, wie Rhythmus, Konsonanz, Symmetrie usw., bei ziemlich allen Völkern unabhängig ausgebildet finden, so kann ihr Entstehen natürlich nicht zufällig sein, sondern muß bei dem Fehlen der äußerlichen Bedingtheit allein aus der Natur des Menschen selber erklärt werden. Es soll nun im folgenden der Versuch gemacht werden, jene allgemeinen Formen in erster Linie aus dem spezifischen Wesen der in Betracht kommenden menschlichen Organe abzuleiten, die Kunstübung muß sich als die adäquateste Form der Lebensbetätigung erweisen, das heißt als diejenige Form, in der die Funktionen des menschlichen Organismus am reinsten zum Ausdruck kommen, und welche dem Bestehen seiner Organe am günstigsten sind, da hier nur die Seele selbst sich die Form vorschreibt, nicht äußere Zwecke sie vergewaltigen. In der künstlerischen Tätigkeit muß das allgemeine Lebensprinzip, wenn es ein solches gibt, sich am klarsten entfalten.

Dieses Prinzip aber, das alle Funktionen des tierischen Organismus beherrscht, ist das des kleinsten Kraftmaßes, oder wie man es sonst nennen will, ein ökonomisches Prinzip, demzufolge der Organismus immer diejenigen Tätigkeiten bevorzugt, die ihm bei einem Minimum von Kraftaufwand ein

Maximum von harmonischem und wertvollem, daher lustbetonten Erleben verschaffen. Man hat dieses Prinzip sehr verschiedenartig im einzelnen formuliert. Ich gebe hier nur den Wortlaut wieder, den RICHARD AVENARIUS ihm gegeben hat: „Die Seele verwendet zu einer Apperzeption nicht mehr Kraft als nötig und gibt bei einer Mehrheit möglicher Apperzeptionen derjenigen den Vorzug, welche die gleiche Leistung mit einem geringeren Kraftaufwand bzw. mit dem gleichen Kraftaufwand eine größere Leistung ausführt; unter begünstigenden Umständen zieht die Seele selbst einem augenblicklich geringeren Kraftaufwand, mit welchem aber eine geringere Wirkungsgröße bzw. Wirkungsdauer verbunden ist, eine zeitweilige Mehranstrengung vor, welche um so viel größere bez. andauernde Wirkungsvorteile verspricht.“[1]) Dieses Prinzip ist von AVENARIUS selbst auf wesentlich andere psychische Phänomene angewandt worden. Hier nun soll nachgewiesen werden, daß auch die ästhetischen Formen sich hauptsächlich darum durchgesetzt haben, weil sie ein Maximum von psychischem Erleben bei einem Minimum von Kraftaufwand gestatteten.

Der Versuch, die ästhetischen Elementarerscheinungen von diesem Prinzip aus zu begreifen, ist nicht völlig neu. Für einzelne Gebiete ist das schon mit Erfolg geschehen. Bereits FECHNER hat in der „Vorschule der Ästhetik“ auf dieses Prinzip hingewiesen und es schon ausgesprochen, daß man wohl daran denken könne, dies Prinzip an die Spitze der ganzen Ästhetik zu stellen. Neuerdings hat BÜCHER dieses Prinzip für die Erklärung der motorischen Rhythmuserscheinungen verwandt, für die Elementartatsachen auch in der bildenden Kunst ist es herangezogen worden, und auch sonst vielfach sind Ansätze zu dieser Deutung der ästhetischen Elementarerscheinung zu finden, wenn das gleich noch nirgends — meines Wissens — konsequent durchgeführt worden ist. Hierher gehört auch eine größere

[1]) R. AVENARIUS, Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. 1876. S. IV.

Schrift von Soret[1]), in welcher auf die wichtige Rolle hingewiesen wird, die in der Kunst die Wiederholung derselben Eindrücke spielt. Für die verschiedensten Zweige künstlerischer Tätigkeit hat er die Bedeutung dieser „impressions réiterées" nachgewiesen. Doch ist leider Soret eine tiefere Erklärung des Grundes, warum denn die Wiederholung so lustvoll wirkt, schuldig geblieben. Wir werden im folgenden auf den Begriff der Wiederholung oder der Übung oft zurückzukommen haben, denn gerade in dieser Form kommt das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes oder des kleinsten Zwanges am häufigsten zur Geltung.

Wir nehmen also an, daß die ästhetischen Elementarformen die Formen sind, in welchen die Betätigung der betreffenden Organe und damit die Zersetzung der unverbrauchten Energie am leichtesten und besten vonstatten geht. Man kann auch mit Berücksichtigung einer neueren, noch genauer zu behandelnden Theorie von Harwey A. Carr[2]) sagen, daß sie, speziell der Rhythmus, die Formen sind, die die besten Bedingungen zur Herbeischaffung einer hinreichenden Kraftmenge liefern. Im einzelnen wird darauf zurückzukommen sein.

3. Darum also, weil diese Formen die besten Bedingungen für die Zersetzung der Nervenenergie bieten, sind sie von Lustgefühlen begleitet. Damit nun stellen wir uns auf den Boden der sogenannten dynamischen Gefühlstheorie, die das Lustgefühl als ein Symptom dafür annimmt, daß die betreffende Reizung oder Tätigkeit des Organs seiner Erhaltung zuträglich sei. So ist diese Theorie schon von verschiedenen älteren und neueren Philosophen und Psychologen aufgestellt worden, und in allerneuster Zeit hat sie besonders durch die bedeutenden Forschungen Alfred Lehmanns eine starke empirische Basierung gefunden. Ich

---

[1]) J. Soret, Sur les conditions physiques de la perception du beau. Genève 1892.

[2]) Harwey A. Carr, The survival values of play. 1902. Vgl. dazu Groos, Das Seelenleben des Kindes. Berlin 1904. S. 57 f.

gebe darum die Fassung dieses Psychologen hier wieder, weil ich mich vor allem auf sie stützen werde. Man geht davon aus, daß jedes wohl ernährte Organ einen Drang zur Tätigkeit, zur Arbeit hat und daß diese Arbeit, wenn sie nicht die verfügbaren Kräfte übersteigt, ein Lustgefühl hervorruft, daher die Bezeichnung „dynamische Gefühlstheorie“. Nun sagt Lehmann: „Die Gefühlsbetonung Lust und Unlust, die jeden psychischen Zustand oder jede psychische Tätigkeit begleitet, ist der psychische Ausdruck für den Biotonus (Ausdruck Verworns: = Verhältnis von Assimilation und Dissimilation $\frac{A}{D}$) der arbeitenden Neuronen. Ist $\frac{A}{D} = 1$, so wird der resultierende psychische Zustand lustbetont, und zwar um so stärker, je größer D und A sind; wird $\frac{A}{D} < 1$, so ist der Zustand unlustbetont, und zwar um so stärker, je kleiner $\frac{A}{D}$ ist. Mit dem wechselnden Zustand des Organismus variiert der Wert von D, bei welchem $\frac{A}{D}$ aus eins in < 1 übergeht und somit auch die Stärke und Art der Gefühlsbetonung.“[1]) — „Wenn ein physiologischer Prozeß keinen größeren Verbrauch der Energie jedes einzelnen arbeitenden Neurons erfordert, als daß der Stoffwechsel fortwährend den Verbrauch zu ersetzen vermag, so wird die psychische Wirkung hiervon ein Lustgefühl sein, während die physiologische Wirkung die Bahnung von Bewegungen in andere Zentren wird. Das Maximum des Lustgefühls wird erreicht, wenn der Stoffwechsel den stattfindenden Verbrauch gerade zu decken vermag. Bei Überschreitung dieser Grenze nimmt sowohl das Lustgefühl als die Bahnung schnell ab, indem der Verbrauch im Arbeitszentrum nun einen Energiestrom aus den Umgebungen bewirkt, wodurch gleichzeitig Prozesse in

---

[1]) A[illegible] Lehmann, Über den körperlichen Ausdruck seelischer Zustände, III, 404.

letzterem gehemmt werden. Der psychische Zustand ist unter diesen Verhältnissen zunächst neutral, je nach den Umständen bald zur Lust, bald zur Unlast tendierend. Wird endlich der Verbrauch in den arbeitenden Neuronen so groß, daß er nicht durch den Stoffwechsel im Verein mit dem interzellulären Energiestrom gedeckt werden kann, so wird die psychische Wirkung ein Unlustgefühl werden. Eine Hemmung anderer gleichzeitiger Prozesse wird deshalb stets das Unlustgefühl begleiten, ausgenommen, wenn dieses nur von rein instantaner Dauer ist, so daß kein Energiestrom zustande kommt. Alsdann wirkt die Bewegung im Arbeitszentrum bahnend." Ähnliche Anschauungen finden sich ferner bei Ribot, bei Henry Rutgers Marshall und anderen.

Es wird nun nachzuweisen sein, daß die hier zu besprechenden ästhetischen Elementarformen, wie Rhythmus, Konsonanz usw., besonders günstige Voraussetzungen für die Dissimilationstätigkeit bieten, und zwar darum, weil sie ihren Zweck am vollständigsten erfüllen und doch dabei durchaus ökonomisch verfahren.

4. Da nun aber das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, das hier überall in seiner Bedeutung für die Ästhetik der Elementarformen erwiesen werden soll, ein Entwicklungsprinzip ist, so wird daher unsere Untersuchung notwendig eine entwicklungsgeschichtliche sein müssen. Die Frage, die wir überall zu beantworten streben, ist die: Welche Ursachen haben es bewirkt, daß sich gerade diese Formen der künstlerischen Tätigkeit (Rhythmus, Konsonanz usw.) überall als Grundformen durchgesetzt und herausgebildet haben. Eine psychologische und womöglich physiologische Begründung für diese Tatsache zu gewinnen ist unser Ziel.

Dabei haben wir überall ein zwiefaches Tatsachengebiet zu sichten. Einmal gilt es jene Gründe zu fassen, die für die künstlerische Produktion im weitesten Sinne also mit Inbegriff der Reproduktion galten, anderseits aber auch jene, die das Aufnehmen dieser Art von Eindrücken so lustvoll machten. Die Faktoren, die dabei, besonders für die Produktion, in Betracht kommen, sind durchaus nicht

rein ästhetischen, sondern sehr verschiedenen Ursprungs. Daß eine Form freilich sich zur Kunstform entwickeln konnte, dazu gehört, daß sie sowohl in der Produktion wie im Genuß lustvoll wirkte. So zum Beispiel ist die große Bedeutung des Rhythmus nur darin zu suchen, daß er sowohl sich als beste Form für die Erzeugung wie für das Aufnehmen von Eindrücken motorischer, akustischer usw. Art herausstellte. Wir werden dann im Laufe der Untersuchung finden, daß unser Prinzip, weil es eben ein allgemeines Prinzip für jede Funktion des animalischen Organismus ist, sowohl für das motorische wie für das sensorische Gebiet seine Geltung besitzt.

Das Material für unsere Untersuchung entnehmen wir in erster Linie den Forschungen über die primitiven Völker oder, wie man richtiger sagen würde: die primitiveren Völker. Denn hier liegen die Verhältnisse noch einfacher, während die Linien der Entwicklung auf höheren Stufen sich mehr verwirren. Doch wird natürlich auch die Geschichte der Musik und der anderen Künste zu berücksichtigen sein. Alles in allem wird jedoch mehr Wert auf diese ethnographische Fakta gelegt als auf psychologische Experimente, obwohl auch hier sehr interessante Arbeiten von Stumpf, Meumann, Bolton u. a. benutzt werden konnten. Während sich jedoch hier immer Subjektives einschleichen muß, bieten jene Experimente angewandter Psychologie, wie sie die Geschichte liefert, ein bedeutend objektiveres Tatsachenmaterial. Dies ist denn der Grund für die eingehende Berücksichtigung der ethnologischen Forschungen, wie sie besonders die zusammenfassenden Werke von Grosse, Hirn, Wallaschek, Hörnes, Wundt usw. darbieten.

I. Rhythmus.

1. Da zunächst für unsere Zwecke eine speziellere Definition des Rhythmus nicht vonnöten ist, so übergehen wir vorläufig alle einzelnen Theorien und sagen nur ganz allgemein: alle in regelmäßigen, nicht zu großen Intervallen wiederkehrenden Erregungen des Nervensystems nennen wir

rhythmisch. Ρυθμὸς τοίνυν ἐστὶ σύστημα ἐκ χρόνων κατά τινα τάξιν συγκειμένων, definierten bereits die Griechen.

Suchen wir die so gegebenen Tatsachen zu überschauen, so teilen sie sich unschwer in zwei Gruppen. Die eine davon umfaßt die motorischen Erscheinungen, wozu die rhythmischen Bewegungen bei Arbeit, Tanz, Musikerzeugung gehören[1]), die andere die sensorischen, unter welchen wiederum die akustischen besonders hervortreten, da die optischen und taktilen Rhythmusempfindungen daneben eine geringe Rolle spielen. Die meisten bisherigen Behandlungen der Rhythmusfragen haben allzu einseitig nur eins der beiden Gebiete in den Vordergrund gerückt. Wir werden zunächst die beiden Gruppen getrennt voneinander behandeln, wobei sich allerdings das beiden gemeinsame Prinzip bald herausstellen wird.

Von diesen beiden Gruppen ist die der motorischen Rhythmuserscheinungen unbedingt die primäre, denn eigentlich nur im Anschluß an diese treten sensorische Rhythmuserscheinungen auf. Was die Natur an rhythmischen Tatsachen zu bieten hatte, wurde teils überhaupt nicht wahrgenommen, wie das Klopfen des Herzens, des Pulses usw., teils war es zu selten, lokal beschränkt und von geringem Interesse für primitivere Menschen, wie das rhythmische Schlagen der Meeresbrandung oder ähnliches. Wo aber die Rhythmusempfindungen wirklich stark hervortreten, wie im Tanze, in der Musik, in der Poesie, dort ist der eigentliche Grund auf motorischem, nicht auf sensorischem Gebiete zu suchen. Alle diese Tätigkeiten sind Entladungen innerer Spannungen, der Rhythmus hat sich nur aus den hier zu untersuchenden Gründen als die beste Form dieser Entladungen herausgestellt. Es ist aber durchaus nicht nötig, von vornherein Zuhörer oder Zuschauer anzunehmen. Bei den ganz primitiven Kunstleistungen, wo Tanz, Musik und

[1]) Die an die sensorischen Rhythmen sich anschließenden innermotorischen Erregungen, die ich als sekundär-motorische oder sensorisch-motorische Phänomene bezeichnen könnte, werden zunächst nicht behandelt, da ihnen später eine besondere Betrachtung gewidmet wird.

Poesie gemeinsam auftreten, handelt es sich in erster Linie um subjektive Betätigungen; das Motorische ist die Hauptsache, nicht das Sensorische. Erst auf einer entwickelteren Stufe tritt die Arbeitsteilung auf, daß eine Trennung zwischen Künstler und Publikum stattfindet, d. h. zwischen einem Teil, der die motorischen Leistungen, das Tanzen, Beckenschlagen, Singen übernahm und einem anderen Teil, dessen Tätigkeit im Empfinden der von jenen dargebotenen Reize bestand. Das dies freilich geschehen konnte, daß der Rhythmus einmal in motorischer, ein andermal in sensorischer Form seine Wirkung tun konnte, setzt ein gemeinsames Prinzip voraus, und dieses kann nur in der Beschaffenheit der Nerventätigkeit zu suchen sein, die sich dort in den motorischen, hier in den sensorischen Organen äußert. Jedenfalls aber sind die motorischen Rhythmuserscheinungen durchaus als die primären anzusehen, wobei es sich natürlich um die logische, nicht die historische Priorität handelt.

2. Über das Gebiet der motorischen Rhythmustatsachen haben wir die interessante Monographie von Bücher, „Arbeit und Rhythmus". So sehr wir auch gezwungen sind, im weiteren Verlaufe von den dort vertretenen Anschauungen abzuweisen, so können wir in der allgemeinen Auffassung rhythmischer Tätigkeit uns durchaus dem Verfasser anschließen.

Auch nach Bücher ist der Rhythmus ein ökonomisches Entwicklungsprinzip, das als regulierendes Element sparsamsten Kräfteverbrauchs alle Betätigungen des tierischen Organismus beherrscht. „Das trabende Pferd und das beladene Kamel bewegen sich ebenso rhythmisch wie der rudernde Schiffer und der hämmernde Schmied. — Durch den Rhythmus scheint in der Jugendzeit des menschlichen Geschlechts das ökonomische Prinzip instinktiv zur Geltung zu kommen, welches (nach Schäffle) uns befiehlt, möglichst viel Leben und Lebensgenuß mit möglichst geringer Aufopferung an Lebenskraft und Lebenslust zu erstreben." [1])

[1]) Bücher, Arbeit und Rhythmus, III. Aufl., 397 f.

Jedermann kann ja alltäglich an sich selber die Beobachtung machen, wieviel anstrengender es ist, unregelmäßige Bewegungen auszuführen als gleichmäßige. Jeder Fußgänger und Bergsteiger erfährt das; wenn man eine Treppe mit ungleichen Stufen zu ersteigen hat, ermüdet man bedeutend rascher, als wenn man eine ganz regelrecht abgestufte erklimmt, und ganz ohne unser überlegtes Zutun sucht der Organismus jede Tätigkeit, bei der es einigermaßen angängig ist, in eine rhythmische zu verwandeln.

3. Auch für die physiopsychologische Erklärung hat Bücher den wichtigsten Punkt hervorgehoben. Denn das wesentlichste Ersparnis von Arbeit bei der rhythmisch-regelmäßigen Tätigkeit gegenüber der unregelmäßigen ist die Automatisierung der Tätigkeit. Es ist immer dieselbe zentrale Innervation, die alsbald rein mechanisch vor sich geht und nicht immer wieder von neuem die Aufmerksamkeit und das Nachdenken, damit also das Gehirn in seinem weiteren Umfange in Anspruch nimmt. Diese Automatisierung aber tritt ein, wenn man die Bewegungen so reguliert, daß sie regelmäßig wiederkehrend in dieselben räumlichen und zeitlichen Grenzen fallen. „Durch die in den gleichen Intervallen erfolgende und gleich starke Bewegung desselben Muskels wird das hervorgebracht, was wir Übung nennen; die einmal in Tätigkeit gesetzte, in bestimmten zeitlichen und dynamischen Maßverhältnissen wirkende körperliche Funktion setzt sich mechanisch fort, ohne eine neue Willensbetätigung zu erfordern, bis sie durch das Eingreifen eines veränderten Willensentschlusses gehemmt, unter Umständen auch beschleunigt oder verlangsamt wird. — Alle Übung ist Anpassung; die Muskelbewegungen werden an eine Regel gebunden; ihr Stärkegrad wechselt nicht in unsicherem Tasten; die Ruhepunkte und Erholungsmomente zwischen den einzelnen Bewegungen werden mit der Kraftausgabe in Einklang gebracht und in ihrer Zeitdauer ebenso bestimmt, wie es die Bewegungen selbst sind.“ [1]) Fast jede Tätigkeit aber setzt sich aus zwei

[1]) Bücher, a. a. O. S. 23 ff.

Elementen zusammen, Hebung und Senkung, Stoß und Zug, Streckung und Einziehung und diese regelmäßige Wiederkehr der gleich starken und in gleichen Zeitgrenzen verlaufenden Bewegungen empfinden wir als Rhythmus, was noch verstärkt wird, wenn durch die Berührung des Werkzeugs mit dem Stoff ein Ton erzeugt wird, also zu dem motorischen Element ein sensorisches hinzutritt.

Wir haben also bis jetzt eine zweifache Ersparnis bei der rhythmischen Tätigkeit. Einmal die Ersparnis intellektueller Leistungen durch das Automatischwerden der Arbeit, dann aber auch das Eintreten kleiner Erholungspausen, die der Ermüdung vorbeugen, welche bei kontinuierlicher Anstrengung der Muskeln viel stärker sein würde. Dem allen widerspricht keineswegs die Beobachtung, auf die neuerdings[1]) hingewiesen ist, daß die Ermüdung nicht verhindert wird, sobald der Rhythmus dem Individuum von außen her durch die Verhältnisse vorgeschrieben wird, wie z. B. wenn ein Arbeiter sich mit seinen Handgriffen nach der Maschine richten muß. Denn in diesem Falle hat eben jene Anpassung nicht stattgefunden, hier ist der Rhythmus nicht die beste Form der Tätigkeit, die der Organismus sich selber gefunden hat, wie das sonst der Fall ist; der Rhythmus kann hier andere Tätigkeiten durchkreuzen usw.

Mit jenen beiden Faktoren der Kraftersparnis ist aber noch längst nicht das ganze Gebiet erschöpft. Es kommen vor allem noch soziale Momente hinzu, die eintreten, sobald mehrere Individuen an derselben Arbeit beschäftigt sind. Aus allen diesen Gründen begreift sich die überaus große Verbreitung der rhythmischen Form der Arbeit, die zu beobachten sich überall Gelegenheit bietet, wohin man in Handwerk und Gewerbe auch blicken mag.

4. Von diesem allverbreiteten Rhythmus der praktischen Tätigkeit ist Bücher nun weitergegangen und hat eine Theorie aufgestellt, die den Rhythmus in der Kunst und damit

[1]) Margaret Keiver Smith, Rhythmus und Arbeit in „Philosophische Studien“, XVI, 71 ff.

eigentlich alle primitive Musik und Dichtung aus der Arbeit ableitet [1]). Auf der primitiven Stufe ihrer Entwicklung seien Arbeit, Musik und Dichtung in eins verschmolzen gewesen, das Grundelement dieser Dreieinheit aber sei die Arbeit gewesen. Den beiden anderen käme nur akzessorische Bedeutung zu. Es soll die energische, rhythmische Körperbewegung gewesen sein, die zur Entstehung der Kunst geführt habe. Durch Variation und Ausspinnung jener halbtierischen Laute, die der Gang der Arbeit den Menschen entpreßte, sollen die primitivsten Arbeitsgesänge entstanden sein. So seien aus diesen Naturlauten zunächst Gesänge entstanden, die sich aus sinnlosen Lautreihen zusammengesetzt hätten und bei deren Vortrag allein die musikalische Wirkung, der Tonrhythmus als Unterstützungsmittel des Bewegungsrhythmus, in Betracht kam. Im weiteren Verlaufe habe man dann einfache Sätze zwischen die Lautreihen eingeschoben, die Kehrreimlieder seien so entstanden, und so sei Schritt für Schritt aus dem Arbeitsgesange die poetische Schöpfung herausgewachsen, nachdem man auch die Refrains habe fallen lassen. Manche Beobachtungen, so das Auftreten der konventionellen Kehrreime, bei fast allen Völkern scheinen dieser Theorie günstig zu sein, und Bücher hat sie auch auf Spezielleres angewandt und sie auch weiter ausgedehnt, indem er z. B. auch die Musikinstrumente aus Arbeitswerkzeugen entstanden sein läßt. Daß in einzelnen Fällen es niemals so zugegangen ist, ist natürlich nicht zu erweisen, sondern sogar recht denkbar, die universelle Geltung dieser Theorie aber ist fast von allen Seiten abgelehnt worden. Es braucht darum hier nicht noch einmal zu geschehen; dagegen mögen einige wichtige Bausteine für eine andere Theorie ihr entnommen sein, die im folgenden kurz entwickelt werden soll.

5. Beibehalten werden kann von der Theorie Büchers unbedingt jener Teil, der die Bedeutung des Rhythmus in der Ersparnis von Kräften sieht. Aber es ist durchaus nicht gesagt, daß alle Musik und alle rhythmische Poesie bei der

---

[1]) Bücher, a. a. O., S. 342 ff.

Arbeit entstanden sind. Denn einmal singen die Völker in erster Linie in ihren Mußestunden, und dann kommt in jenem primitiven Zustande der Entwicklung, wohin der Ursprung der Kunst zu verlegen ist, die Arbeit, man mag diesen Begriff so weit fassen, als man will, doch lange nicht in solchem Maße in Betracht, daß man ihr eine so gewaltige Wirkung wie die Schaffung von Musik und Poesie zutrauen könnte. Nein, wir sehen die Entstehung von Tanz, Musik und Dichtung durchaus in dem sogenannten „Spieltrieb", das heißt in dem Trieb zur Entladung unverbrauchter angesammelter Energie, der sich in allen Organen geltend machen kann. Und hierfür gilt dasselbe Prinzip, das jede andere organische Betätigung beherrscht, daß man für die kleinste Mühe und den geringsten Kraftaufwand die möglichst höchste Menge an Erleben, Empfindungen und Gefühlen eintauschen will. Und als Form für diese Tätigkeit bot sich hier wie bei der Arbeit der Rhythmus dar. Der Ursprung der rhythmischen Kunstbetätigung ist also nicht in der rhythmischen Arbeit zu suchen, sondern beide Betätigungen, wie jede andere, die man noch aufstellen mochte, werden von demselben Prinzip beherrscht, dem des möglichst geringen Kraftaufwandes.

Jedermann kann bei Kindern immer von neuem wieder die Beobachtung machen, daß sich der „Spieltrieb" (wir behalten aus Gründen der Einfachheit diesen kurzen, wenn auch nicht ganz exakten Ausdruck bei) besonders gern im Lärmen äußert. Schon Plato bemerkte, daß die Natur des Menschen ihn zu lärmender Bewegung hinrisse. Wenn nun auch neuerdings[1]) die Behauptung aufgetaucht ist, daß gewisse flötenartige Instrumente die ersten gewesen seien, so ist doch nicht wegzuleugnen, daß das Schlagzeug in den mannigfachsten Formen doch eigentlich die primitivsten Lärmwerkzeuge liefert, was auch Bücher annimmt. Daß sie zufällig sich historisch nicht als erste nachweisen lassen,

[1]) Wallaschek, Anfänge der Tonkunst, S. 83 f.

scheint mir nicht unbedingt zwingend zu sein, und für den Verstand jedenfalls erscheint eine Klapper noch bedeutend primitiver als auch die einfachste Knochenflöte.

Wie nun auch immer diese Lärmwerkzeuge beschaffen sein mochten, ob es Klappern, Kastagnetten, Tamtams, Gongs, Glocken, Trommeln, Pauken, Ratteln, Tamburins waren, immer mußten sie durch Muskelanstrengungen in Bewegung gesetzt werden, und für diese Tätigkeit mußte der primitive Mensch dieselbe Erfahrung machen, die er bei seiner „Arbeit" machte, nämlich, daß es bedeutend weniger anstrengend war, das Tamtam oder den Gong rhythmisch zu schlagen, als unregelmäßig. Dabei mochte die Gewohnheit des rhythmischen Arbeitens vom Rudern usw. noch unterstützend eintreten. Aus rein ökonomischen Gründen mußte sich also bei den primitiven Instrumenten die rhythmische Musik einstellen.

Auch für die anderen Instrumente galt ähnliches. Bei Blasinstrumenten ist auch das primitivste Modulieren durch Einbohren von Löchern usw. dem Absetzen und Neuanblasen gegenüber kompliziert, und dieses mußte natürlich ebenso wie jede andere Musik zu einer gewissen Rhythmik führen. Auch für die gezapften oder gestrichenen Saiteninstrumente gilt dasselbe.

Ähnliches läßt sich für den Gesang behaupten, der auf der primitiven Stufe fast immer mit dem Tanze gemeinsam vorkommt und daher auch im Zusammenhang mit dem Tanze betrachtet werden muß. Auch für die Tanzbewegung gilt natürlich, was für jede andere Bewegung gilt, daß unregelmäßiges Springen zu viel rascherer Ermüdung führt als rhythmisches. So leitet auch FERRERO[1]) die Vorliebe der Wilden für den Tanz gerade aus seinem automatischen Charakter ab. Nur die erste Bewegung setzt eine Willensbetätigung des Tänzers voraus, die weiteren erfolgen gleichsam von selbst und steigern sich ganz automatisch. Da die primitive Musik und die primitive Poesie immer mit dem

---

[1]) Revue scientifique, 4. Série, Tome V, S. 333.

Tanze verbunden auftreten, so unterstützten sich der motorische und akustische Rhythmus, und von diesem Standpunkte aus mag man immerhin im Tanze die Urzelle der Poesie (SCHERER) erblicken, wozu noch die Erleichterung für das Atemholen kommen mag, die im rhythmischen Gesange gegeben war.

6. Es muß nun einem Einwand begegnet werden, der schon gegen BÜCHER erhoben wurde und der auch hier sich einstellen mag. Widerspricht sich nicht die Lehre von der Entladung der „owerflowing energy“ mit der anderen von der möglichst sparsamen Verwendung der Mittel? Findet nicht gerade in dem Tanzen eine törichte Vergeudung von Kräften statt?

Der Widerspruch ist nur scheinbar. Die „Vergeudung“ gilt nur für die Tätigkeit im allgemeinen, nicht für die Art des Verbrauchs im einzelnen. Hier verfährt der Organismus unwillkürlich in derselben Weise, die auch für seine übrigen Betätigungen gilt, daß er nämlich für einen möglichst geringen Aufwand von Energie die möglichst höchste Menge von Empfindungen und damit von Lustgefühlen einzutauschen strebt. Unwillkürlich mußte jeder primitive Mensch, sei es in Australien oder auf den Andamanen oder im Feuerland, die Erfahrung machen, daß wenn auch die Intensität des Lustgefühls bei einer ins Rasende überspannten Tätigkeit größer sein mochte, die Gesamtsumme des Lustgefühls bei längerer Dauer doch überwiegen mußte. Danach stellte sich dann seine Tätigkeit von selber ein. Sollte man aber dennoch annehmen, daß es einzelne so leidenschaftliche Individuen gegeben habe, daß sie von selbst gar nicht zu einem ökonomischen Verfahren hätten gebracht werden können, so mußte doch der Einfluß der anderen hier mitwirken, der Umstand, daß die Kunstübung auf primitiver Stufe vor allem auch soziale Tätigkeit ist, und im Massentanz mußten die Extravaganzen der einzelnen eine gewisse Bändigung erfahren. Es kommt eben hier die soziale Wirkung des Rhythmus in Betracht, auf die schon BÜCHER

und neuerdings besonders YRJÖ HIRN[1]) hingewiesen hat. Wie sich aber der Umstand, daß die Tänze oft bis zur völligen Erschöpfung fortgesetzt werden, vereinigen läßt mit der Kraftentladungstheorie, das genau auseinanderzusetzen, würde hier abführen, da es sich nicht um eine speziell beim Rhythmus auftretende Erscheinung handelt, sondern eine bei Spiel und Kunst ganz allgemeine. Es genüge hierfür, auf GROOS[2]) zu verweisen, der dieser Frage ausführlich näher getreten ist.

7. Halten wir also fest, was wir bisher gefunden haben. Der Rhythmus erweist sich bei allen dauernden Tätigkeiten des Organismus als diejenige Form, die ein Maximum von Leistung mit einem Minimum von Kraftaufwand ergibt. Diese Form stellt sich bei jeder Art von Tätigkeit ein, mag diese nun praktischer Art sein, also Arbeit, oder spielerischer oder künstlerischer Art und bloß der Entladung innerer Spannungen dienen (oder die Auslösung solcher Spannungen bei anderen bezwecken, wodurch die Kunstbetätigung zur „Arbeit" wird). Auf keinen Fall aber braucht man der praktischen Tätigkeit so das Primat zuzuerkennen, wie das BÜCHER getan hat. Die rhythmischen Erscheinungen bei Arbeit wie bei Spiel und Kunst haben vielmehr dieselbe Ursache, nämlich die allgemeine ökonomische Tätigkeitsform des Organismus. In ihrer Entwicklung haben sie sich wahrscheinlich gegenseitig unterstützt, indem einerseits der künstlerische Rhythmus die Arbeit erleichterte, anderseits aber auch die rhythmische Arbeit die Entwicklung der rhythmischen Kunsttätigkeit förderte.

Hiermit wäre ein Prinzip für die Entstehung der rhythmischen Erscheinungen gefunden, das bei einer anderen Theorie, die ebenfalls als genetische gelten will, nicht erreicht ist. Diese von vielen Neueren, z. B. SCHERER[3]) aufgenommenen Theorie geht in letzter Linie auf den alten

---

[1]) YRJÖ HIRN, Ursprung der Kunst, S. 255 f. und passim.
[2]) GROOS, Spiele der Tiere und Spiele der Menschen.
[3]) SCHERER, Poetik, S. 12.

K. Ph. Moritz[1]) zurück und sucht allen Rhythmus in Poesie und Musik auf den Rhythmus des Tanzes zurückzuführen. Es ist ja gewiß etwas Richtiges daran, doch leistet diese Theorie das Allerwesentlichste nicht, denn sie bleibt die Erklärung schuldig, warum denn der Rhythmus im Tanze wohlgefällig war. Sie verhält sich also wie der Inder der oft zitierten Geschichte, welcher den Elefanten, der die Welt trägt, auf einer großen Schildkröte stehen läßt, ohne aber nun anzugeben, worauf denn die große Schildkröte ruhe. Moritz äußert sich dahin, die Menschen, die ihre überflüssigen Kräfte betätigen mußten, hätten bei ihren springenden und tanzenden Bewegungen zufällig die periodische Abwechslung schneller und langsamer Bewegungen beobachtet, und diese zufällig entstandene rhythmische Ordnung habe das Lustgefühl erregt und sei nachgeahmt worden. Die beiden Hauptfehler dieser Lehre sucht die hier vertretene zu vermeiden, indem sie einmal den Zufall ausschaltet und dafür ein ökonomisches Prinzip als Erklärung einsetzt, anderseits indem sie zu erklären strebt, warum auch als sensorische Erscheinung der Rhythmus wohlgefällig wirkt, was im nächsten Absatz seine Behandlung finden wird.

Noch eine zweite der sogenannten genetischen Theorien über die Entstehung des Rhythmus sei kurz berührt. Sie findet sich schon bei Aristoteles und ist seitdem wiederholt und zwar meist mit dem Anspruch absoluter Originalität aufgetaucht. Es ist das jene Lehre über die Entstehung rhythmischer Formen, die im Atem und Pulsschlag des menschlichen Körpers das Vorbild dafür sehen will. Diese Anschauung gibt gar keine wirkliche Erklärung, denn irgendwelche Beziehungen zwischen den organischen Rhythmen und jenen in Praxis und Kunst vorkommenden sind nirgends zu erweisen. Höchstens auf etwas mag bei dieser Gelegenheit hingedeutet werden, nämlich daß auch beim Atmen zum Beispiel der regelmäßige Rhythmus die ökonomischste

[1]) Moritz, Deutsche Prosodie. 1786.

Form der Tätigkeit ist; eine einfache Probe kann jeden überzeugen, zu wie rascher Ermüdung auch hier ein unrhythmisches Verfahren führen würde. Dagegen freilich werden wir finden, daß die Atmung von der rhythmischen Tätigkeit beeinflußt wird, nicht umgekehrt, und daß dieser Einfluß von großer Bedeutung gerade für die psychisch-künstlerische Wirkung des Rhythmus ist.

8. Fast überall, wo sie vorkommen, sind die motorischen Rhythmuserscheinungen mit sensorischen verbunden. Oft ist das bloß zufällig, wie bei vielen manuellen Arbeiten, wo die Schallempfindungen nur als Begleiterscheinungen auftreten, oft unterstützen sich motorische und akustische Rhythmen gegenseitig, wie beim musikbegleitenden Tanze, oft auch ist die Erzeugung akustischer Rhythmen ausschließlicher Zweck der motorischen Tätigkeit, wie beim Trommelschlagen usw. — Während das motorische Gebiet besonders von nationalökonomischer Seite aus untersucht wurde, sind es hauptsächlich Psychologen gewesen, die die sensorischen Erscheinungen, oft isoliert von den motorischen, behandelt haben. Ehe wir jedoch uns den psychologischen Theorien zuwenden, müssen wir doch die Definitionen des Rhythmus etwas schärfer ins Auge fassen, da gerade über die akustischen Formen die Anschauungen auseinander gehen.

Es sind besonders zwei Meinungen, die sich scharf gegenüberstehen. Die eine behauptet, Rhythmus sei eine bloße zeitliche Gliederung der Eindrücke, andere sehen in den Gewichtsverschiedenheiten der Töne das Charakteristikum. Für uns, die wir nur eine ganz allgemeine Theorie des Rhythmus anstreben, ist es nicht nötig, sehr ins einzelne zu gehen. Wir können ganz einfach die zeitliche Ordnung und den Akzentwechsel als gleichwertig ansehen. Rhythmische Reihen sind für uns wohl die erste wie die zweite der folgenden Formen



Ferner kommt es hier nicht darauf an, ob der Zwischenraum zwischen den beiden Hauptakzenten durch einen Nebenton ausgefüllt ist, oder ob bloß eine Pause dasteht. Eine rhythmische Reihe ist auch die folgende Figur:



Ferner kommen für unsere Zwecke nicht in Betracht die Unterschiede zwischen Takt oder Metrum und Rhythmus, worüber überhaupt noch Uneinigkeit herrscht. Für uns ist der Takt nur ein erweiterter Rhythmus, ein Rhythmus zweiter Ordnung. Die speziellere Formulierung der Unterschiede würde hier abführen. So macht auch zum Beispiel eine so hochentwickelte Sprache wie die englische gar keinen Unterschied zwischen Rhythmus und Takt, sondern bezeichnet beide ganz gleichmäßig als „rhythm".

Auch die Tatsache der subjektiven Rhythmisierung werden wir nicht näher behandeln, da es hier nur darauf ankommt ein Verständnis für die Tatsache zu gewinnen, daß die rhythmischen Erscheinungen besonders in Musik und Dichtkunst eine solche Verbreitung erlangt haben und mit so starken Lustgefühlen verbunden sind.

9. Die heutzutage wichtigste und verbreitetste aller Rhythmustheorien dürfte die von Wundt[1]) zuerst vorgetragene, von Meumann und anderen weiter ausgeführte sein, die sich selber die psychologische nennt, die man aber vielleicht noch besser als die intellektualistische bezeichnet.

Diese Lehre bringt die Gesamtheit der Rhythmustatsachen in Zusammenhang mit der Ordnung sukzedierender Empfindungen zu Vorstellungen, einer allgemeinen psychischen Funktion, durch welche die Reihe unzusammenhängender Schalleindrücke oder Töne zu einem leicht überschaubaren Ganzen wird. Als spezielles Gebiet, wo sich

---

[1]) Wundt, Physiologische Psychologie, 5. Aufl., III, 94 ff., 154 ff. Meumann, Untersuchungen zur Psychologie und Ästhetik des Rhythmus in Philosophische Studien, X, 249 ff., speziell 282 f.

die ordnende Kraft des Bewußtseins beim Zustande kommender rhythmischen Erscheinungen betätigt, gilt das Gebiet der unmittelbaren und mittelbaren Zeitvorstellungen. Bei aller Rhythmuswahrnehmung fassen wir die isolierten Schallempfindungen zu mehr oder weniger komplizierten Systemen von zeitlich geordneten Vorstellungsgruppen zusammen. Soweit wir nun imstande sind, die zu einem Taktganzen geordneten Vorstellungen noch zu einer Gesamtvorstellung zusammenzufassen, ohne daß der Umfang des Bewußtseins überschritten wird, fällt die Taktperzeption in den Bereich einer unmittelbaren Zeitvorstellung; soweit die größere Kompliziertheit der rhythmischen Gebilde unseren Bewußtseinsumfang überschreitet und uns zwingt, die Reproduktion früherer Eindrücke zu Hilfe zu nehmen, wenn wir noch imstande sein sollen, das rhythmische Gebilde als ein Ganzes aufzufassen, wird der Rhythmus Objekt mittelbarer Zeitvorstellungen. Die rhythmische Gliederung der Eindrücke verrichtet dabei, wie die Versuche über den Bewußtseinsumfang zeigen, die Funktion einer sehr bedeutenden Erweiterung des Bewußtseinsumfanges und einer Erleichterung der Zeitschätzung.

10. Diese Theorie mag für das enge Gebiet, wofür sie paßt, ihre Richtigkeit haben, in Wirklichkeit jedoch umfaßt sie nur einen ganz geringen Teil der rhythmischen Erscheinungen, und jedenfalls paßt sie fast gar nicht für die hier zu untersuchende ästhetische Wirkung des Rhythmus. Sie paßt nur für jene, wo es sich um eine intellektuelle Auffassung der rhythmischen Tatsachen handelt; dieser Fall jedoch kommt außerhalb der psychologischen Laboratorien in der Regel selten vor. Dort, wo uns am häufigsten die sensorischen Rhythmuswirkungen entgegentreten, in Musik und Dichtung, handelt es sich eigentlich gar nicht um Rhythmuswahrnehmungen; wir nehmen den Rhythmus gar nicht gesondert wahr, sondern er ist nur eine Komponente eines größeren Empfindungskomplexes, aus welchem er nur durch Abstraktion herausgelöst werden kann. ja, es kommen Fälle vor, wo unsere Stimmung sehr

stark durch rhythmische Reizungen der Nerven beeinflußt wird, während wir uns gar nicht einmal des Hörens bewußt werden. So zum Beispiel kann meine Stimmung, während ich konzentriert arbeite und ganz in die Arbeit vertieft bin, sehr stark durch eine ferne Musik beeinflußt werden. Ein intellektueller Vorgang, ein Ordnen der Eindrücke tritt auf keinen Fall ein. Die Beispiele ließen sich häufen, wo es sich nicht um eine psychologisch-intellektualistische Wirkung des Rhythmus handelt, sondern nur um eine rein physiologische Affizierung des Nervensystems, von dem weiter nichts als ein Gefühl ohne intellektuelle Begleiter als Komponente in die Gesamtstimmung eintritt und uns in eine Art hypnotischen Zustand versetzt. So ist die Wirkung des Rhythmus bei Poesie und Musik, wenn wir nicht speziell auf das Metrum horchen, fast immer aufzufassen. Auch auf Kinder und Wilde, ja auf Tiere wirkt der Rhythmus, und man wird hier doch kaum intellektuelle Vorgänge als Grund annehmen dürfen. Mag man auch die Erzählungen von Orpheus und Arion immerhin für Erfindungen halten, daß der Rhythmus auf Tiere eine sehr starke Wirkung ausüben kann, verbürgen uns auch solidere Beobachtungen. Solche Wirkungen sind an Hunden, Katzen, Pferden, Schlangen, Spinnen usw. bemerkt worden, und speziell an Elefanten hat man in Paris interessante hierhergehörige Beobachtungen gemacht[1]). Ebenso hat man musikalische Wirkungen auf Idioten beobachtet, bei denen alle intellektuellen Tätigkeiten fehlten[2]).

11. Eine Theorie des Rhythmus, welche allen Teilen des weiten Gebietes gerecht werden soll, kann darum unmöglich eine intellektualistisch-psychologische sein, sondern muß vor allem eine physiologische Begründung haben. Es können beim Rhythmus Vorstellungen und sonstige intellektuelle Vorgänge eintreten, sie müssen es aber nicht und fehlen auch in der Regel. Als psychische Erscheinung

[1]) Beauquier, Philosophie de la musique, p. 65.
[2]) Wildermuth-Stetten, Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie. 1889. S. 594.

kommt der Rhythmus in erster Linie als Gefühlswirkung in Betracht, die freilich auch in der Regel nicht gesondert auftritt, weil sie dann zu sehr rascher Ermüdung und Abstumpfung führen würde.

Die Bedeutung und der Lustwert des akustischen Rhythmus liegt darin, daß er die betreffenden Organe samt den zentralen Teilsystemen in eine intensive Tätigkeit versetzt, die mühelos und ohne stärkere Inanspruchnahme der übrigen Hirnpartien vor sich geht. Damit wäre nun freilich nicht die gesamte Lustwirkung des Rhythmus erklärt, sondern nur ein Teil; aber die Hauptwirkung liegt gar nicht auf akustischem Gebiete und wird darum gesondert behandelt werden. Hier kommt es zunächst nur darauf an, zu zeigen, inwiefern auch für die sensorischen Organe die rhythmische Erregung eine so besonders lustvolle ist. Auch hier liegt die Tatsache zugrunde, daß der Rhythmus diejenige Form ist, in welcher die Organe ein Maximum an Tätigkeit vermittelst eines Minimums von Kräften erzielen, ohne daß die übrigen Hirnpartien sonderlich in Anspruch genommen würden.

Auch für die sensorischen Organe besteht die Ersparnis an Kraft hauptsächlich in einem Automatischwerden ihrer Tätigkeit. Der erste Ton einer rhythmischen Reihe nimmt das ganze Gebiet der Aufmerksamkeit in Anspruch, der zweite schon bedeutend weniger. Bei dem ersten muß der neue Eindruck in Beziehung gesetzt werden zu dem ganzen augenblicklichen Kreis der Aufmerksamkeit, er muß klassifiziert und erklärt werden, nimmt also die ganze Aufmerksamkeit in Anspruch. Ist nun der zweite Eindruck der rhythmischen Reihe eingetreten, so ist er schon bedeutend weniger neu und bereits bekannt, und die folgenden beschäftigen das übrige Gehirn, speziell die Assoziationszentren, überhaupt nicht mehr wesentlich. Ist es eine bloß rhythmische Reihe ohne qualitative Verschiedenheit der Elemente, so stumpft sich freilich das Hirn rasch so sehr dagegen ab, daß es überhaupt nichts mehr davon wahrnimmt, wie der Müller das Klappern seiner Mühle nicht mehr hört. Die

Tätigkeit des Ohres geht automatisch vor sich, ohne bedeutendere Inanspruchnahme des Großhirns. Infolgedessen ist der Lustwert einer solchen einfachen rhythmischen Reihe auch sehr gering, tritt jedoch ein Unterschied in der Tonhöhe hinzu, und sind diese Töne als solche nicht störend für das Ohr, so wird die Abstumpfung vermieden, der Rhythmus erleichtert außerordentlich das Auffassen der so entstandenen Melodie und trägt durch diese Erleichterung ganz wesentlich zur Annehmlichkeit der Melodie bei. Dasselbe gilt für den Versrhythmus, wenigstens die rein akustischen Elemente des Verses. Für die sensorischen Organe also können wir die Annehmlichkeit des Rhythmus so erklären, daß er dadurch, daß er einen Teil der Eindrücke automatisch werden läßt und für sie eine große Ersparnis von Aufmerksamkeit bedeutet, die Auffassung der Gesamtheit der Melodie und des Verses erleichtert. Die eigentlich emotionelle Wirkung des Rhythmus ist damit freilich nicht erklärt, aber wie schon gesagt, darf diese überhaupt nicht auf speziell sensorischem Gebiete gesucht werden. Für die Gehörorgane allein besteht der Lustwert des Rhythmus in weiter nichts als in einer gewissen Leichtigkeit der durch ihn erregten Tätigkeit, auf die wir zunächst noch weiter einzugehen haben.

12. Wir hatten gefunden, daß bei den in der Kunst verwandten rhythmischen Gebilden, also den Melodien und rhythmischen Versen, die Tätigkeit der sensorischen Apparate erleichtert wird dadurch, daß ein Teil der dargebotenen Elemente automatisch aufgenommen wird. Das heißt mit anderen Worten: ein Teil der so gegebenen Wirkungen ist derart, daß zu ihrer Aufnahme nicht stets eine erneute Inanspruchnahme des Großhirns erforderlich ist.

Bei den in unserer Kunst vorkommenden rhythmischen Reihen sind es besonders zwei Wirkungen, die im Rhythmus automatisch aufgenommen werden, weil sie im wesentlichen sich gleich bleiben, einmal die Intensitätswirkungen und ferner die zeitliche Inanspruchnahme der Nerven.

Für die Gleichheit der Intensitätswirkungen liegt die Sache einfach. So sehr die moderne Musik auch danach strebt, die Möglichkeit der dynamischen Nuancen zu erweitern, so sind die Unterschiede doch selten so grell, so schroff und plötzlich, als daß sie als solche unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, uns plötzlich zwingen, uns klar zu werden über einen Wechsel der Intensität. Ein plötzlicher Paukenschlag wie in HAYDNS C-dur-Symphonie ist eine Ausnahme. In der Hauptsache ist die Intensität doch so gleichmäßig, die Übergänge sind so kontinuierlich, daß für die Perzeption der rein dynamischen Eigenschaften eine besondere intellektuelle Tätigkeit nicht erforderlich ist. Die intensiven Wirkungen werden nicht abstrahiert, sie treten nur als unabgesondertes Element für die Gefühlswirkung des ganzen Toneindrucks hinzu. So bedeutet einmal die dynamische Ordnung in der rhythmischen Reihe eine große Erleichterung der Perzeption.

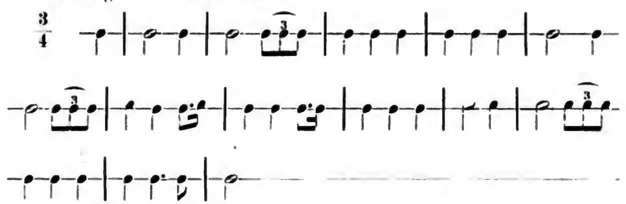
13. Außer den Intensitätswirkungen sind im Rhythmus speziell die zeitlichen Eigenschaften der Reize geordnet. Hier aber liegt, besonders auch für die physiologische Seite, die Sache nicht so einfach.

Es kommt hier vor allem eine von MACH[1]) wiederholt ausgeführte Theorie in Betracht. Dieser hat sich bemüht, ein physiologisches Äquivalent für den Rhythmus, speziell seine zeitlichen Elemente, zu finden. Er vertritt die Ansicht, daß in einer Melodie sich die bloß rhythmischen, d. h. bloß zeitlichen Elemente loslösen lassen von den qualitativen. Er hat hierüber kleine Experimente angestellt, indem er aufgab, nach dem bloßen Klopfen des Rhythmus, ohne Markierung der Tonhöhe eine Melodie zu erraten. Diese Versuche sind ihm, soweit es sich um rhythmisch scharf markierbare Melodien handelte, in der Regel gelungen. So

[1]) Vgl. MACH, Untersuchungen über den Zeitsinn des Ohres. Wien. Sitzungsbericht 1865. Mathem.-naturw. Klasse 51, II, S. 133f. — Bemerkungen über die Akkomodation des Ohres. Ebenda S. 343f. — Analyse der Empfindungen. S. 190 ff.

wurden nach seiner Angabe fast immer die folgenden Rhythmen erraten:

R. Wagner. *Andante maestoso.*



In einem früheren Aufsatze nun wollte er in den Akkommodationsempfindungen des Ohres die Möglichkeit dieser Rhythmusempfindungen nachweisen, ähnlich wie beim Auge zu den Farbenempfindungen beim Fixieren die Muskelempfindungen hinzutreten. In den durch Ermüdung, Nachlassen, Erholung im Fixationsapparat des Ohres eintretenden Veränderungen wollte er den physiologischen Grund dieser Rhythmusempfindungen sehen. — Später jedoch ist Mach auf diese Theorie nicht mehr zurückgekommen. Die Einwände von Meumann scheinen mir nicht begründet. Ob man von einer gesonderten Zeitempfindung sprechen darf oder nicht, ist wohl in letzter Linie ein Wortstreit.

Mach bedient sich auch in seinen späteren Schriften [1]) dieses sicherlich für die Terminologie der sonstigen Psychologie prekären Ausdrucks „Zeitempfindung". „So wie sich uns verschieden gefärbte Körper von gleicher Raumgestalt darstellen können, so finden wir akustisch verschieden gefärbte Tongebilde von gleicher Zeitgestalt. — Dies ist nicht Sache des Verstandes oder der Überlegung, sondern der Empfindung." [2]) Zu dieser Anschauung gelangt Mach getreu seinem stets angewandten allgemeinen psychologischen Forschungsprinzip: daß man für alle psychologisch getrennt wahrnehmbaren

[1]) Analyse der Empfindungen passim.
[2]) Ebenda, 3. Aufl., S. 192 f.

Elemente auch physiologisch verschiedene Prozesse anzunehmen habe. Daß er diese unmittelbaren Zeitempfindungen nur bezüglich kleiner Zeiten gelten läßt, genügt für unsere Zwecke durchaus, da ja nur solche beim Rhythmus in Betracht kommen.

Diese Zeitempfindung soll nun mit der notwendig an das Bewußtsein geknüpften organischen Konsumtion zusammenhängen.

Wie dem auch sei, jedenfalls wäre, wenn wir eine von den qualitativen Empfindungen abtrennbare Zeitempfindung annehmen, die vom Organismus in der Rhythmusaufnahme zu leistende Arbeit schon dadurch bedeutend geringer, daß durch die völlige oder annähernde Gleichheit der Zeitempfindungen im Rhythmus die Aufnahme der Reize bedeutend erleichtert wird, eine „Übung“ und damit eine Anpassung eintritt. Doch wollen wir hier diese Hypothese nur durchaus als Hypothese hingestellt haben, ohne gerade hierauf allzusehr unsere Folgerungen zu stützen. Die physiologische Forschung ist gerade auf diesem Gebiete noch nicht weit genug, daß man ganz Sicheres behaupten könnte. Wie man sich nun auch zur Theorie Machs stellen mag, ob man zugibt, daß es spezifische Zeitempfindungen gibt oder nicht, das jedenfalls muß anerkannt werden, daß durch den Rhythmus, die zeitliche Ordnung der Reize, die Aufnahme der Reihe bedeutend erleichtert wird. Im Grunde ist das etwas sehr Verwandtes mit dem, was Wundt und seine Schüler annehmen, nur daß diese stets von der Rhythmus*wahrnehmung* und *-vorstellung* sprechen, während nach der hier vertretenen Ansicht gerade in dem *Wegfallen gewisser zentraler Prozesse* die Leichtigkeit und Annehmlichkeit der rhythmischen Erregungen für die Nerven besteht.

14. Auch einem zweiten Grunde für die Lustwirkung des Rhythmus, den Wundt weiter entwickelt[1]), kann ich teilweise beistimmen, nur daß auch hier die Formulierung

[1]) Wundt, Physiologische Psychologie, 5. Aufl., III, 158 ff.

wieder allzu intellektualistisch ausgefallen ist. — Er nennt den Rhythmus ein resultierendes Gefühl, das immer erst aus dem Wechsel gewisser einfacherer Gefühle entspringt, die, im Kontrast zueinander stehend, an sich weder Lust- noch Unlustgefühle sind. Als solche Gefühlsfaktoren ergeben sich nun die Gefühle der Spannung und Lösung, die in verhältnismäßig reinen Formen gerade bei indifferenten Rhythmen, wie sie den elementaren ästhetischen Wirkungen zugrunde liegen, beobachtet werden. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß an und für sich diese einfacheren Faktoren, aus denen das ästhetische Gefallen am Rhythmus entspringt, beide absolut leer von Lust- und Unlustgefühlen sein sollen.

Tatsächlich tritt eine solche Spannung und darauf mit dem Eintritt des in regelmäßiger Folge erwarteten rhythmischen Eindrucks eine Lösung ein, nur braucht man nicht dabei an eine bewußte, intellektuelle Spannung denken. Auch hier können intellektuelle Begleiterscheinungen vorhanden sein, der Rhythmus kann bewußt sein, es ist aber keine Notwendigkeit. Jene Spannung ist weiter nichts als eine Art Selbsteinstellung des Nervenapparates. Dieser scheint sich dem kommenden Eintritt regelmäßig wiederkehrender neuer Erregungen anzupassen, um so leichter den an ihn gestellten Anforderungen genügen zu können. Und ganz deutlich spüren wir Unlust, wenn plötzlich eine rhythmische Reihe stockt, wenn jene Lösung nicht eintritt, auf die sich das Nervensystem eingestellt hatte. Diese Einstellung des Organismus auf regelmäßige Tätigkeiten gilt nun nicht etwa allein von den sensorischen Nerven und so kleinen Intervallen, wie der Rhythmus sie bietet, es handelt sich hier um eine Tatsache, die den ganzen Organismus beherrscht, die überall sich zeigt. So paßt sich der Körper in seinen Funktionen ganz genau den Zeiten an, in denen ihm regelmäßig Nahrung zugeführt wird, und wo er Arbeit zu leisten hat. Man kann den Magen gewöhnen, in beliebigen Pausen in regelmäßiger Wiederkehr Nahrung zu verlangen, ebenso drängen die Muskeln nach Tätigkeit in

bestimmten Intervallen, sobald sie einmal an gewisse Regelmäßigkeiten gewöhnt sind. Wir können also diese Anpassung an eine regelmäßige Ordnung als eine allgemeine Tatsache des Organismus ansehen, er stellt sich selber ein, es entsteht eine Spannung, und deren Lösung ist naturgemäß von einem Lustgefühl begleitet. WUNDT faßt freilich das alles ziemlich anders auf, doch können wir ihm darin nicht folgen, da uns seine Annahme besonderer Spannungsgefühle nicht haltbar scheint.

Durchaus nicht nötig jedoch ist es, daß jene Spannungen und Lösungen gesondert sich dem Bewußtsein bemerkbar machen, nur das aus ihnen resultierende Lustgefühl, das Rhythmusgefühl, erscheint uns als Komponent eines größeren Komplexes, als Faktor einer Stimmung, der uns nicht abgelöst bewußt wird. Immerhin aber erhält das gesamte Rhythmusgefühl gerade durch diese Spannungs- und Lösungsempfindungen seine charakteristische Färbung. Allerdings gehören diese Spannungen und Lösungen nur noch teilweise dem sensorischen Gebiete an, sie spielen schon stark auf das motorische Gebiet hinüber, auf das die Empfindungen überleiten, und dem ich mich nunmehr zuwenden muß.

15. So stark das Lustgefühl auch sein mag, das auf die beschriebene Weise in den sensorischen Organen zustande kommt, der ganze Bereich der Rhythmuserscheinungen wird nicht dadurch erschöpft. Es ist damit allein die geradezu zauberhafte Wirkung nicht zu erklären, die der Rhythmus besonders auf primitive Menschen auszuüben vermag, worüber alle Reisenden einstimmig berichten. Es muß noch etwas anderes hinzukommen, eine spezielle Wirkung auf die Affekte, und diese ist nur auf motorischem Gebiete zu suchen.

Die im folgenden zu erörternden motorischen Erscheinungen nun fallen nicht ohne weiteres mit jenen motorischen Tatsachen zusammen, die wir im Anfang dieses Kapitels bei Gelegenheit der Rhythmuserzeugung zu besprechen hatten. Mitunter sind sie dieselben wie beim Tanze oder beim Marsche, sonst aber haben wir noch ab-

geleitete motorische Erscheinungen, sekundäre motorische Erscheinungen, und diese kommen hier hauptsächlich in Betracht, zumal da sie für die Kulturmenschheit am wichtigsten sind, wo der Tanz als Ausdrucksmittel fast völlig zurückgetreten ist.

Es handelt sich hier um jene motorischen Erscheinungen, die durch rhythmische Empfindungen des Gehörs unmittelbar ausgelöst werden. Es ist nicht nötig, daß sie sich immer äußerlich sichtbar darstellen, obwohl ein scharf markierter Rhythmus uns unwillkürlich dazu führt, auch äußerlich, durch Bewegungen ihn zu begleiten. Es ist das natürlich individuell verschieden, doch braucht man nicht gerade zum „motorischen Typus" (um diese Einteilung der französischen Psychologie anzuwenden) zu gehören, daß man einen Marschrhythmus durch rhythmisches Bewegen der Füße, der Hände, durch Taktieren oder sonstwie motorisch begleitet. Wir haben durch den Zwang der Sitte viel zu gut gelernt, unsere Bewegungen zu unterdrücken, bei Kindern und ganz naiven Menschen jedoch bewirkt der Rhythmus noch reflexartige Bewegungen. Und irgendwie lösen auch bei uns rhythmische Gehöreindrücke immer rhythmische motorische Vorgänge aus, mögen es auch nur ganz schwache Bewegungsvorstellungen sein, die ja aber ihrerseits auch Bewegungen im Entstehen sind. Ein neuerer Ästhetiker, Konrad Lange, will die Wirkung der Musik hauptsächlich als Bewegungsillusion begreifen. Jedenfalls läßt sich konstatieren, daß diese motorische Wirkung des akustischen Rhythmus von großer Wichtigkeit ist, und zwar können wir beobachten, daß die psychische Wirkung des Rhythmus um so größer ist, je mehr wir diesen motorischen Impulsen nachgeben.

Darauf nun gründen wir unsere Anschauung über die positive, emotionelle Wirkung des Rhythmus. Wir sagen: Jene motorischen Vorgänge, die beim Anhören rhythmischer Musik, rhythmischer Verse in uns auftreten, sind keine Begleiterscheinungen, keine bloße „körperliche Resonanz", sondern

sie sind die wichtigste Ursache jener Gefühlszustände der Belebung, der Aufregung, der Ergriffenheit usw., die der Rhythmus in unserer Seele erzeugt. Den Beweis scheint schon jene Tatsache zu erbringen, daß wir um so mehr auch psychisch ergriffen werden, je mehr wir physisch jenen Bewegungsimpulsen nachgeben. Darin beruht eben die überwältigende Macht des Rhythmus[1]) auf die Wilden, daß jene in ihren Tänzen die motorischen Impulse sich ganz ausleben lassen, während wir sie im allgemeinen fast vollkommen hemmen und im Entstehen unterdrücken. Ich halte den Ausdruck „innere Nachahmung", den GROOS[2]) anwendet, und der sonst sehr brauchbar ist, für die hier angeführten Tatsachen, für nicht besonders gut, weil die motorische Wirkung des Rhythmus eben keine Nachahmung, sondern eine rein reflektorische Auslösung ist. Im übrigen jedoch hat GROOS die Bedeutung der inneren motorischen Vorgänge für den künstlerischen Genuß wohl am schärfsten erkannt. Es kommen derartige innere motorische Vorgänge auch sonst in der Kunst in Betracht, besonders auch in der bildenden Kunst. Hier gilt es, ihre Wichtigkeit für den Rhythmus hervorzuheben, wo sie vielleicht am stärksten überhaupt auftreten. Und zwar sehen wir ihre Bedeutung nicht bloß in der Ausdehnung rhythmischer Erregung über den ganzen Körper, sondern wir fassen gerade diese motorischen Vorgänge als die Hauptursache der psychischen Zustände auf, die der Rhythmus hervorbringt; die sensorisch-akustischen Erscheinungen wären also zum Teil nur mittelbar die Ursache der Gefühle, da das durch sie direkt erzeugte Lustgefühl niemals allein eine solche Stärke erreichen könnte, wie es durch Mitwirkung der motorischen Erregung geschieht.

Diese motorischen Erregungen sind nun wieder verschiedenen Ursprungs. Zunächst haben wir hier die reflexartigen Bewegungen resp. ihre gehemmten Innervationen, die sich unmittelbar an den Gehörsreiz anschließen. Es

[1]) Beispiele zahlreich bei BOLTON, Rhythm. American Journal of Psychology, VII, 163 f.

[2]) GROOS, Der ästhetische Genuß, S. 179 ff.

gibt über diese Verbindung von akustisch-sensorischen mit motorischen Nervenprozessen eine Theorie, die dies Zusammenfallen mit dem Umstande in Beziehung bringt, daß die Organe des Gehörsinnes und des Gleichgewichtsinnes so nahe verwandt sind. So schreibt MEUMANN: „Zahlreiche anatomische und physiologische Tatsachen weisen auf die Verbindung zwischen Gehörorgan und Atem und vielleicht auch Gefäßzentren einerseits und speziell zwischen dem Bogenlabyrinth des Ohres und dem Tonus unserer willkürlichen Muskulatur anderseits hin. Es ist ja sehr leicht möglich, gerade auf die von R. EWALD neuerdings wahrscheinlich gemachte Tatsache (die freilich von BREUER wiederum bezweifelt worden ist), daß der Muskeltonus unserer willkürlichen Muskulatur, ganz besonders, soweit sie der feineren Beweglichkeit des Körpers dient, einer beständigen Regulierung durch das Bogenlabyrinth des Ohres unterliegt, Hypothesen zu begründen, die dem Zusammenhang der Perzeption von Schalltakten und begleitenden Bewegungen unserer willkürlichen Muskulatur eine bestimmte anatomische Grundlage geben. Stärkere, vielleicht ganz besonders periodische Erschütterungen des inneren Ohres könnten ja die Endolymphe der Bogengänge in Mitleidenschaft ziehen und hierdurch den oft unwiderstehlichen Drang zu rhythmischer Bewegung der Körpermuskulatur bedingen, noch mehr, die von den Bogengängen ausgehende Reflexerregung bezieht sich jedenfalls ganz besonders auf die Kopf- und Halsmuskulatur, und die Halsmuskulatur wird auch ganz besonders leicht für die rhythmischen Bewegungen in Anspruch genommen."

Für unsere Innervationen würde dann nach unserer Anschauung dasselbe gelten, was wir oben für die bewußten motorischen und die sensorischen Erscheinungen ausgeführt haben. Es sind diese sekundären motorischen Erscheinungen durch den Rhythmus ebenfalls so geordnet, daß eine besondere Inanspruchnahme der Aufmerksamkeit nicht nötig ist, und daß durch die gleichmäßige Verteilung stets nur ein Minimum von psychischer Arbeitsleistung notwendig

wird und dennoch in den betreffenden Organen günstige Dissimilationserscheinungen geschaffen sind.

16. Aber diese motorischen Reflexe sind nicht die einzigen körperlichen Vorgänge, die durch den Rhythmus ausgelöst werden; es kommt auch noch eine offenbare Beeinflussung der Respirationstätigkeit und der Blutbewegung hinzu. Bereits GRÉTRY, der alte Musiker, hat Beobachtungen an sich selber gemacht, daß der Puls durch den Rhythmus beeinflußt und je nachdem verlangsamt oder beschleunigt wird. Auch für die Atembewegungen, wie auch BOLTON beobachtet hat, gilt Ähnliches. Eingehend sind die Wirkungen akustischer Sinnesreize auf Puls und Atmung besonders von PAUL MENTZ[1]) studiert worden. Dieser kommt zu dem Resultat, daß schon bei der objektiv einfachen Folge von Metronomschlägen der Atem ein vielfaches Zusammenfallen von Atemgipfel und Atemtal mit den Metronomschlägen zeigt. Ganz dasselbe findet bei den betonten Schlägen eines objektiv gegebenen Klingelaktes statt. Danach würden also die einfachen Metronomschläge wie die betonten eines gegebenen Taktes durch direkte Innervation dem Atem einen Anstoß zum Beginn der Inspiration oder Expiration geben.

Aber auch außer diesen direkten Beeinflussungen der Atemtätigkeit muß man bei einer so starken Erregung des ganzen Organismus, wie sie der Rhythmus besonders in Tanz und Musik darstellt, eine indirekte Beeinflussung des Kreislaufes annehmen. Denn die starke Inanspruchnahme der Zellen macht eine starke Zufuhr frischen Blutes notwendig, und ebenso müssen die verbrauchten Stoffe weggeschafft werden. Nun ist es sehr wahrscheinlich, daß die rhythmische Erregung durch die Gleichmäßigkeit und die Erholungsspausen besonders günstige Verhältnisse für die Zufuhr und Wegschaffung der Stoffe bietet, und daß darum sich auch hieran ein Lustgefühl anschließt nach der

[1]) PAUL MENTZ, Die Wirkungen akustischer Sinnesreize auf Puls und Atmung. Phil. Stud. 1895. S. 305.

oben besprochenen dynamischen Gefühlstheorie. Besonders günstig wäre für diese Anschauung auch jene oben bereits kurz erwähnte Theorie, die von H. A. CARR [1]) herrührt, und die die Lehre SPENCERS von der überschüssigen Energie zu ersetzen bestimmt ist. CARR möchte an die Stelle einer vorhandenen, aufgespeicherten Kraft eher die Bedingungen, einen Kraftüberschuß leicht und schnell herbeizuschaffen, gesetzt sehen. „Stored force“, sagt er (S. 15), „is rather an unfortunate term, for it is doubtful, if nerve cells store any great amount of nervous energy; the term means rather conditions for securing an abundance of energy readily and quickly.“ Es ist leicht einzusehen, wie diese Ansicht, zu der auch GROOS sich sehr günstig stellt, mit meiner oben ausgeführten Anschauung übereinstimmen würde, daß ein großer Teil der durch die rhythmische Erregung erzeugten Lustgefühle daher käme, daß die Beeinflussung des Atems und die Anregung auf den Kreislauf des Blutes diese Lustgefühle erzeugte und durch den Rhythmus, genau wie oben ausgeführt, günstige Dissimilationsbedingungen, so auch günstige Assimilationsbedingungen geschaffen werden.

Denn man braucht nicht unbedingter Anhänger der Lehre, daß alle Gemütszustände Folgen motorischer Vorgänge sind, zu sein, um doch die hochbedeutende Rolle anerkennen zu müssen, die in allen Gemütserregungen die Bewegungen des Blutes, der Atmung usw. bilden. Jene sogenannte LANGE-JAMEsche Theorie ging

---

[1]) HARVEY A. CARR, The survival value of play, 1902. Ich zitiere hier nach KARL GROOS: Das Seelenleben des Kindes. Berlin 1904. S. 58. Wie mir danach scheint, dürfte die Theorie CARRS, dessen Abhandlung mir leider nicht zugänglich geworden ist, meinen Anschauungen nahe stehen, die ich in meiner Abhandlung „Über die physiologische und biologische Bedeutung der Kunst“ (Naturwissenschaftliche Wochenschrift, Neue Folge, VI, S. 209 ff.) entwickelt habe. Dort stellte ich denjenigen Auffassungen, die die Bedeutung der Kunst nur in dissimilatorischen Wirkungen sehen wollen, die Ansicht gegenüber, daß die Kunst durch die Lieferung von trophischen Reizen (Ausdruck nach VERWORN) auch die Assimilation vorteilhaft zu beeinflussen vermochte. — Näheres vergleiche an der angeführte Stelle.

sicherlich in vielem zu weit, besonders wenn man sie in der Form auffaßt, in der sie so oft bekämpft wurde. Doch wird sich allmählich der wahre Kern, der darin steckte, herauslösen, und die Fassung, die neuerdings ALFRED LEHMANN dieser Lehre gegeben hat, dürfte wohl das Rechte treffen. JAMES selbst hat durch seine Formulierung: „daß wir nicht weinen, weil wir traurig sind, sondern traurig sind, weil wir weinen", selbst zum großen Teil den Widerspruch hervorgerufen, der seiner Lehre so vielfach begegnet ist. Denn man nahm „Weinen" als identisch mit „Tränensekretion", übersah aber häufig, daß vor allem auch die inneren vasomotorischen usw. Vorgänge damit einbegriffen waren, deren äußere sichtbare Wirkung nur die Tränensekretion ist. Daß diese *inneren Zustände des Kreislaufes und die Atmung sehr stark auf das Gefühl wirken, kann jedoch nicht bezweifelt* werden. Da nun durch die rhythmische Erregung, wie durch die Experimente von MENTZ und anderen außer Frage gestellt ist, eine solche Beeinflussung der Atmung und des Kreislaufes stattfindet, so werden wir einen Teil des durch den Rhythmus ausgelösten Gefühles auch hierher leiten dürfen. Ja, man darf annehmen, daß alle jene Affekte, die wie Freude, Trauer, Schreck usw. Varianten der Lust und Unlustgefühle sind und deren physiologische Basis leicht durch Beeinflussung der innermotorischen Tätigkeit erzielt werden kann, durch den Rhythmus direkt zu erzeugen sind [1]).

17. Es zeigt sich also, daß diese sogenannte Elementarerscheinung, der Rhythmus in seiner Wirkung auf den Organismus, höchst kompliziert ist, und daß das durch den musikalischen oder motorischen Rhythmus ausgelöste Lustgefühl durch mehrere verschiedene Faktoren zustande kommt. Da ist erstens das in den sensorischen Organen durch die adäquate Reizung erzeugte Lustgefühl, da ist ferner das in den motorischen Organen, sei es primär im Tanze, sei es sekundär durch die oben beschriebenen

[1]) Ähnlich auch SIEBECK, Über musikalische Einfühlung, S. 5.

Reflexwirkungen, ausgelöste Lustgefühl, dazu kommt die an die stärkere Anregung der Zirkulations- und Atemtätigkeit sich knüpfende Lust, welche alle zusammen uns das Gefühl einer erhöhten und doch in keiner Weise mühsamen, weil wohlverteilten Lebenstätigkeit geben, wozu noch die für das Rhythmusgefühl charakteristische Färbung durch die Spannungs- und Lösungsempfindungen hinzutritt. In ihrer Gesamtheit aber bewirken alle diese Erscheinungen eine lustvolle Erregung des ganzen Organismus, die wir am besten als Rausch bezeichnen, und in dieser auf die beschriebene Weise zustande kommenden Rauschwirkung sehe ich den eigentlichen ästhetischen Reiz des Rhythmus. Das hat bereits KARL GROOS [1]) sehr klar herausgestellt, und auch bei früheren Autoren finden sich derartige Gedanken ausgesprochen: „Der Rhythmus hat etwas Zauberisches, sogar macht er uns glauben, das Erhabene gehöre uns an," sagte GOETHE in den Maximen und Reflexionen, und GROOS zitiert einen Ausspruch NIETZSCHES [2]), der den Rausch für die physiologische Vorbedingung jeden ästhetischen Tuns und Schauens erklärt. In der Tat sehen wir bei fast allen Völkern den Rhythmus zur Erzeugung von rauschartigen extatischen Zuständen verwandt.

Das physiologische Zustandekommen dieses Rausches hat seine Erklärung in den oben beschriebenen Zuständen: die stärkere Tätigkeit des Gehirns erzeugt eine größere Anregung des Kreislaufs, alle Zellen arbeiten rascher, und durch die lustvolle Tätigkeit tritt das, was ALFRED LEHMANN die „Bahnung" nennt, ein, das heißt die frei werdende Nervenenergie wirkt erregend auf die umliegenden Zentren, und so tritt jene gesteigerte Assoziationstätigkeit ein, die wir beim Rausche jeder Art finden. Das macht den Zustand, in den uns zum Beispiel die Musik versetzt, dem Traume so ähnlich, daß alle Assoziationen viel reicher und in viel

---

[1]) Diese Zeitschrift XXII, S. 10f. Vgl. auch das betreffende Kapitel der Spiele der Menschen.
[2]) NIETZSCHE, Werke, VIII, S. 122.

ungewohnteren Bahnen verlaufen. GROOS macht auch auf die hypnotisierende Wirkung des Rhythmus noch aufmerksam, und ebenso hat SOURIAU[1]) das besonders hervorgehoben. Mir scheint jedoch der Rausch voranzustehen, die starke Anregung der ganzen Lebenstätigkeit, wobei sich dann jene Einschläferung der Urteilstätigkeit mehr als sekundärer Faktor einstellt, da sie von den stark lustbetonten Empfindungen zurückgedrängt werden.

In der Tat hat die Wirkung des Rhythmus eine gewisse Ähnlichkeit mit dem durch Alkohol, Äther und ähnliche Mittel erzeugten Zustande; hier wie dort handelt es sich um eine künstliche Steigerung aller Lebenstätigkeiten, und in diesem Rauschzustand glauben wir uns dann in eine „höhere Welt“ versetzt, was von früheren Ästhetikern oft als das Ziel aller Kunsttätigkeit angepriesen wurde. Es tritt eine lebhafte Anregung des Blutkreislaufes usw. ein und infolge davon jene lebhaftere Tätigkeit der Gehirnzentren, wodurch jenes intensive Erleben ermöglicht wird, was der Rhythmus in uns erzeugt. So kommt es, daß wir in diesem erregten Zustande alle sonst gebotenen Eindrücke, wie die melodische Folge der Töne, die reproduktiven Elemente bei den Worten, in viel stärkerem Grade aufnehmen, mit viel größerer Intensität erleben. Daher das höhere Leben, das die Kunst vermittelt. In diesem Sinne ist also der Rhythmus die Vorbedingung alles höheren ästhetischen Genießens, wie NIETZSCHE sagt, oder zum mindesten ein ganz bedeutendes Verstärkungsmittel. Dadurch, daß er uns in jenen oben beschriebenen Rauschzustand versetzt, verleiht er uns die Fähigkeit, mit einer in gewöhnlichen Umständen unmöglichen Stärke zu empfinden und zu fühlen, und darin besteht eben seine mittelbare ästhetische Bedeutung, während seine unmittelbare ästhetische Wirkung in jenem Spannungs- und Lösungsgefühl zu sehen wäre.

18. Aber noch ist damit die Wirkung des Rhythmus

---

[1]) SOURIAU, „La Suggestion dans l'art.“

nicht erschöpft. Man ist zwar seit FECHNER gewöhnt, gerade den Rhythmus als typisches Beispiel für die direkten Wirkungsfaktoren der Kunst den assoziativen gegenüberzustellen, doch darf das nicht in dem Sinne verstanden werden, wie es zuweilen geschehen ist, als sei der Rhythmus ausschließlich direkt, nur Empfindung ohne assoziierte Vorstellung. Das gibt es überhaupt nicht beim erwachsenen Menschen; sondern wenn man den Rhythmus als einen direkt wirkenden Kunstfaktor bezeichnet, so kann das nur in dem Sinne geschehen, daß man sagt, das Assoziative tritt zurück gegenüber der direkten Wirkung. Ein haarscharfe Trennung zwischen direkten Faktoren und assoziativen ist, wie überall, so auch hier verkehrt, und man kann wohl annehmen, daß bei allen rhythmischen Eindrücken assoziative Elemente mitspielen. So ist fast unzertrennlich verbunden schneller Rhythmus und lebhafte, erregtere, ja heitere Stimmung und langsamer Rhythmus und ernste, würdige, ja traurige Stimmung, was allein auf assoziative Elemente zurückzuführen ist. Viel weiter noch war das bei den Griechen entwickelt, für die an jedes Versmaß sich bestimmte Assoziationen knüpften. Der Rhythmus eines Marsches, eines Walzers usw. sind jedoch auch bei uns ganz unzertrennlich von gewissen, wenn auch vagen Assoziationen begleitet, die ebenfalls mitwirken bei der Gesamtheit des komplizierten Rhythmusgefühls.

19. Als Erweiterungen und Steigerungsformen des Rhythmus, zum Teil auf denselben psychologischen Grundlagen beruhend, sind auch alle jene Formen anzusehen, die, wie der Refrain und die Satzwiederholung in der Poesie, die Nachahmung, Umkehrung usw. in der Musik, Wiederholungen einer größeren Einheit sind. Auch hier haben wir es überall mit einer Ersparnis an Arbeitsleistung bei Vermehrung der psychischen Eindrücke zu tun. Die Beispiele sind zahlreich für die verschiedenen hierher gehörenden Formen und überall in der Kunst des Volkes, wo der Refrain dominiert, in dem „Parallelismus membrorum“ der hebräischen Poesie,

den Strophenformen der andern Völker, besonders in der Musik des strengen Satzes finden sich diese Wiederholungsformen. Aus diesen Gedankenwiederholungen haben sich dann nach WUNDT[1]) auch die bloßen Lautwiederholungen entwickelt, von denen die frühere Form, die Alliteration, eine spätere Assonanz und Reim sind. Der letztere soll aus dem Refrain hervorgegangen sein. Wiederholungen äußerer Vorgänge, neben denen das gesungene Lied herging, mögen ebenfalls fördernd gewirkt haben für diese Wiederholungsformen. So beim Arbeitslied die regelmäßige Wiederkehr bestimmter Bewegungen, beim Tanze die Wiederkehr gleicher Figuren; so sollen die Germanen die Gewohnheit gehabt haben, die Stäbe ihrer Gesänge durch Schlagen an die Schilde zu unterstützen, und auch das Zauber- und Kultlied drängte von frühe an zu Wiederholungen durch intensivere Betonung solcher Wendungen, denen man eine besondere magische Wirkung zuschrieb[2]). Aus so verschiedenen Wurzeln erwuchsen also jene typischen Wiederholungsformen, die uns heute als unverlierbare Stilmittel unserer Dichtung und Musik erscheinen.

---

[1]) WUNDT, Völkerpsychologie, II, S. 324.
[2]) WUNDT a. a. O., S. 325.

(Fortsetzung in nächster Nummer.)

Die soziologischen Bestrebungen in der neueren Ethik.

Von **Demetrius Gusti**, Berlin.

Inhalt.

A. Zur Soziologie der ethischen Prinzipienfragen.

1. Keinem denkenden Beobachter der Gegenwart ist die Tatsache entgangen, daß einer gewissen Geringschätzung der Ethik eine „ethische Bewegung“ gefolgt ist, welche die Revision des modernen Gewissens gebieterisch fordert.

Die Frage nach dem Verhältnis des Wissens zum Gewissen, des Seienden zum Seinsollenden, des geistig-sozialen Lebens zum kategorischen, gesetzgebenden Imperativ wurde durch mannigfache Gestaltungen des modernen sozialen Lebensinhaltes, unter welchen als die wichtigsten folgende hervorzuheben wären, zu einer dringenden gemacht: die eigentümliche Art, in der die verschiedenen sozialen Gruppen das Verhältnis der Individuen zueinander und zum Ganzen

bestimmen, der Kontrast zwischen Arbeitslosigkeit und Überarbeitung, das Verhältnis in der Verteilung von Arbeit und Genuß, die Zunahme der Selbstmorde und der jugendlichen Verbrecher, sowie die Zunahme der Verbrecher gegen die Sittlichkeit und der Rückfälligen, ferner die einfache Tatsache des Strebens der breitesten Masse nach der Beteiligung an der Gesetzgebung, sowie der Gedanke der Internationalität in der Politik und Volkswirtschaft und nicht zuletzt das lebhaft empfundene religiöse nud metaphysische Bedürfnis nach einem neuen Lebensideal.

Ein Blick auf die Anschauungen der Zeitgenossen zeigt das neu belebte und allgemein gesteigerte Interesse für ethische Probleme zur Evidenz. Zunächst ist an den ethischen Hintergrund und die ethische Tragweite der Tätigkeit der verschiedenen einflußreichen Vereinigungen der Gegenwart zu erinnern. Als Ausfluß des erwachenden und immer mehr wachsenden Pflichtbewußtseins tritt uns bei den Nationalökonomen der „Verein für Sozialpolitik", bei den Kriminalisten „die internationale kriminalistische Vereinigung", bei den Moralphilosophen die „Societies of ethical culture" (die Gesellschaft für ethische Kultur in Deutschland) entgegen, die Theologen haben „die sozial-evangelischen Kongresse" und sogar die Staaten selber „die internationalen Friedenskonferenzen" zu einer periodisch wiederkehrenden Erscheinung gemacht.

In besonders charakteristischer Weise erscheint uns aber diese „ethische Bewegung" bei den Denkern unter den modernen Dichtern, so in Tolstois „Erneuerung des Christentums", in Nietzsches „Übermenschen", „in Ibsens „drittem Reiche" einerseits und in den moralphilosophischen Untersuchungen der neuesten Vergangenheit anderseits.

In dieser Abhandlung sollen zunächst die einzelnen Hauptrichtungen, in denen sich die Moralphilosophie gegenwärtig bewegt, zu Worte kommen.

Daran schließt sich, um ein möglichst treues Bild von den Bestrebungen der neueren Ethik zu geben, die kurze

Betrachtung eines ethischen Einzelproblems, der Willensfreiheit, in der Strafrechtswissenschaft.

Anhangsweise sollen schließlich einige kurze, aus dem Aufsatz sich von selbst ergebenden Bemerkungen über die Soziologie als einer universitätsfähigen Disziplin folgen [1]).

2. Vorerst ein paar einleitende Erwägungen prinzipieller und methodologischer Art zur Gewinnung eines einheitlichen Gesichtspunktes:

Das Ausschlaggebende der Ethik besteht m. E. in einer doppelten Frage: in einer Frage nach dem tatsächlichen Inhalt der Sittlichkeit, wie er sich in seiner Entwicklung darstellt, und in einer Frage nach der sittlichen Beurteilung dieses Inhalts, wie sie als das Sittlich-Normative zur Geltung kommt. Hiermit spaltet sich die Ethik in zwei Seiten. Es entsteht erstlich die Frage nach der Entwicklung des sittlichen Seins und Werdens und dann erst die Ergänzungsfrage nach der Allgemeingültigkeit des sittlichen Seinsollens. Diese beiden Seiten der ethischen Betrachtung werden naturgemäß bei ihrer Bearbeitung zu zwei getrennten Teilen der Ethik und benötigen einander. Der erste Teil ist ohne den zweiten unfertig, der zweite ohne den ersten unmöglich, denn einerseits sagt uns die Erkenntnis der sittlichen Erscheinungen als solche nichts über das, was wir tun sollen, und anderseits, was geschehen soll, kann nur der angeben, der weiß, was bisher geschehen ist, und was unter bestimmten Bedingungen geschehen kann. Mit dem prinzipiellen Verzicht auf diesen oder auf jenen Teil gibt sich die Ethik als solche selbst auf. In der Begründung und Ausführung dieser beiden Seiten der Ethik und des Verhältnisses derselben zueinander besteht m. E. das ethische Problem.

Wer zur Lösung des Moralproblems einen Beitrag zu liefern unternimmt, muß vor allem über die methodo-

[1]) Ich betone ausdrücklich, daß es nicht meine Absicht sein kann, im Rahmen dieser Abhandlung eine eingehende und erschöpfende Kritik der besprochenen Anschauungen zu geben; es soll vielmehr dies nur insoweit geschehen, als es für eine rasche, prinzipielle Orientierung über die oben genannten drei Punkte notwendig erscheint.

logischen Mittel, mit welchen man das Moralproblem wissenschaftlich zu bearbeiten hat, klar sein.

Es sind insbesondere drei methodologische Grundgedanken, die in der neueren Ethik zu voller Entfaltung und Fruchtbarkeit gediehen sind, und welche gleichzeitig den drei großen Weltanschauungen unserer Zeit entsprechen, die man kurz als den Sozialevolutionismus (die kausale und teleologische Untersuchung der Entwicklungsstadien der sozialen Realität), den Sozialkritizismus (die erkenntniskritische Analyse des Bestehens des sozialen Entwicklungsproduktes) und endlich den Sozialismus[1]) (die kausalökonomische Erkenntnis der notwendigen Entwicklungstendenz des Sozialen) bezeichnen kann[2]). In diesen drei Forschungsmethoden scheint mir der tiefste Grund aller sozialwissenschaftlichen Kämpfe sowie der verschiedenartigen Formulierungen und Begründungen der ethischen Forderungen zu liegen.

Von diesen aufs allerknappste skizzierten Methoden der prinzipielien Fragestellung aus sollen in zusammenhängender Aneinanderreihung die Besprechungen der uns vorliegenden Werke von Cohen, Kautsky, Staudinger, Menger,

[1]) Es ist wohl nicht nötig darauf einzugehen, daß „sozialistisch" und „sozialdemokratisch" nicht identische Ausdrücke sind, vgl. über den Ursprung derselben C. Grünberg, Der Ursprung der Worte Sozialismus und Sozialist „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", Jahrg. 1906, S. 495 f.

[2]) Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, füge ich hinzu, daß diese Grundtypen ethischer Forschung Schlagwörter sind, die nur die vorherrschenden Grundrichtungen der neueren Ethik kennzeichnen wollen. Sie kommen natürlich auch in reiner Form vor, wie uns die folgenden Auseinandersetzungen zeigen werden (so sind als Vertreter des [dogmatischen] Sozialevolutionismus Westermarck, des reinen Sozialkritizismus Cohen, des [dogmatischen] Sozialismus Kautsky zu nennen), sie lassen sich aber nicht immer scharf und deutlich gegeneinander abheben; ist doch der Marxismus selber streng genommen nur eine unter Hegelianischem Gewand hervortretende Abart des Sozialevolutionismus; sie lassen sich vielmehr friedlich untereinander vereinigen und ergänzen, so daß sie in allen möglichen Kombinationen erscheinen können: als kritischer Sozialevolutionismus (Wundt, Paulsen) oder als kritischer Sozialismus (Staudinger), ja, sie nehmen auch sonst andere Formen an wie die des metaphysischen Sozialevolutionismus (Ratzenhofer) oder die des juristisch-utopischen Sozialismus (Menger).

Ratzenhofer, Westermarck resp. Hobhouse, Lévy-Bruhl, Fouillée, Paulsen resp. Thilly und Wundt folgen.

3. Die Arbeiten von Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens, Berlin 1904 (System der Philosophie, zweiter Teil, 641 S.), und von Karl Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Stuttgart 1906 (144 S.) bilden den denkbar schönsten und lehrreichsten Gegensatz.

Das erste, womit eine ethische Untersuchung zu beginnen hat, meint Cohen, ist das Sollen: „Die Idee muß restlos in dem Sollen aufgehen. Die Idee ist das Sollen. Dieses Sollen beschreibt und bestimmt das Wollen, welches den Inhalt der Ethik bildet?“ (S. 26). Gerade das Gegenteil behauptet Kautsky: „Die Wissenschaft hat es stets nur mit dem Erkennen des Notwendigen zu tun. . . . Die Ethik darf stets nur ein Objekt der Wissenschaft sein; diese hat die sittlichen Triebe wie die sittlichen Ideale zu erforschen und begreiflich zu machen; sie hat aber von ihnen keine Weisungen zu empfangen über die Resultate, zu denen sie zu gelangen hat“ (S. 141). Die Eigenart dieser gegensätzlichen Ausgangspunkte erklärt sich dadurch, daß die Leuchte, an der sich Cohen orientiert, Kants Methode, der orientierende Pol für Kautsky dagegen Marx' Lehre ist. Die Untersuchungen Cohens und Kautskys haben die Programme von Kant und Marx ins einzelne ethisch ausgeführt. Prüfen wir nunmehr des näheren, worin diese Ausführungen bestehen.

Die Ethik Cohens ist, so seltsam das klingen mag, kantianisch, juristisch und sozialistisch; die ihr zugrunde gelegte Methode kann als eine formaldeduktive, sozialkritische bezeichnet werden. In Cohens Ethik feiert die kantische „Methode der Reinheit“ ihren höchsten Triumph; die durch diese Methode erzeugten reinen Begriffe werden in der Wirklichkeit als einfach gegebene hypostasiert. „Überall wo die Reinheit waltet, schreibt Cohen, da werden Inhalte erzeugt, denen eine Art des Seins zusteht“ (S. 400). „Der tiefste Sinn der Reinheit“, lautet eine andere Stelle, „liegt in der Anwendbarkeit, in der Erzeugung des Seins,

als einer Anwendung des reinen Begriffes. Auf die Wirklichkeit geht die Anwendung der Reinheit; aber die Reinheit vollzieht dabei die Umwandlung der Wirklichkeit" (S. 370). Der Inhalt der Ethik ist der Begriff des reinen Willens (S. 76/77). Der reine Wille wird folgendermaßen definiert: „er ist das Gesetz des Willens, also das Sollen" (S. 268). Der Inhalt des reinen Willens ist das Selbstbewußtsein: „es ist das Sollen des Selbstbewußtseins, welches im reinen Wollen sich vollzieht" (S. 268). Nun ist das Selbst eine Einheit. Den Begriff von der Einheit kennt man von der Logik her, die Logik ist also die Voraussetzung der Ethik (S. 36, 69, 83, 85, 369); mit dem Begriff der Einheit eröffnet sich uns zugleich, fährt COHEN fort, der Zusammenhang der Ethik mit der Rechtswissenschaft; in der Tat ist die Rechtswissenschaft, nach COHEN, die Mathematik der Geisteswissenschaften, also auch der Ethik selbst (S. 63, 75, 255, 371, 587); an die Jurisprudenz muß sich also die Ethik anlehnen. Und zwar in folgender Weise: Die Einheit des Individuums ist begrifflich ermöglicht nur durch die Allheit, Repräsentant der Allheit ist der reine Begriff des Staates (welcher sich im wesentlichen mit dem Menschheitsbegriff deckt), und die Wissenschaft vom Staate ist die Jurisprudenz.

Die Ethik des reinen Willens ist — wenn man den Grundgedanken seines Werkes zusammenfaßt — die Lehre von Einheit und Allheit; diese Grundbgriffe sind von den Begriffen der Einzelheit und Mehrheit streng zu scheiden: „Vielheit ist nicht Gesamtheit; Vielheit ist Mehrheit; Gesamtheit ist Allheit. Einheit ist vorzugsweise Allheit; sonst nur Einzelheit, welche der Mehrheit zugehört (S. 75/76, 219, 220, 353, 489). Von der Einzelheit und Mehrheit handelt die empirisch gefärbte Soziologie, welche, wie die Psychologie, auf der Ethik errichtet werden muß, ebenso wie die Naturwissenschaft auf der Mathematik und nicht umgekehrt (S. 9, 38, 41, 98, 322, 603).

Die vorliegende Ethik des für die Kantforschung verdienstvollen Marburger Professors, als eine im Sinne KANTS

geschriebene Logik der Ethik, schärft den Verstand und enthält manche für die Rechtswissenschaft, besonders für die Begriffsjurisprudenz anregende Ausführungen, wovon diejenige über die „juristische Person“ (S. 217—231) und „den Staat“ (S. 227) hervorzuheben wären; sie ist aber, was die ethischen Prinzipienfragen anbetrifft, arm an Resultaten und unfruchtbar, wie alle philosophischen auf „reine“ Begriffe aufgebauten Werke. Denn wieviel wir auch Kant verdanken, und so reichen Gewinn wir auch heute noch aus seiner Lehre ziehen können, gerade in dem Punkte der „reinen“ Methode sind wir heute seine Schüler nicht mehr. Cohens Ethik nimmt das Nichts, das „Nirgendwo“ als Ausgangspunkt und will „die Wirklichkeit umklammern, um sie zu bändigen, zu meistern, zu verwandeln“ (S. 370). Diese Operation ist, nach ihm, der tiefste Sinn der Reinheit (370). Es sei mir gestattet, ein Beispiel von dieser Reinheitsmethode zu geben; S. 126 bezeichnet Cohen den reinen Willen als „Ursprung der Bewegung“, und charakterisiert dies wie folgt: „Die Seele ist Selbstbewegung, das bedeutet uns: die Bewegung hat ihren Ursprung in sich selbst; das heißt: sie ist rein wie das reine Denken. Aber das reine Denken erschöpft den Begriff der Seele nicht. Wohlan, die Seele ist auch Wille. Und der Wille ist auch Bewegung. Auch diese seelische Bewegung ist Selbstbewegung, muß ihren Ursprung in sich selbst haben.“

Jeder, der auch nur eine Dosis von Wirklichkeitssinn besitzt, wird ein solches Räsonnement, das das obige Zitat enthält, als eine Spekulation für das Wolkenkuckucksheim bezeichnen müssen.

Cohen stellt in seiner Ethik kein neues „absolutes, logisch notwendiges“ Moralprinzip auf, er eignet sich vielmehr die alte zweite Kantsche Fassung des kategorischen Imperativs an: „Handle so, daß du deine Person wie die Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ Interessant ist die Cohensche Interpretation dieser Fassung, sie deklariert nämlich, nach ihm, „die Idee der Menschheit und die politische Idee

des Sozialismus", und er fügt noch hinzu: „In diesen Worten ist der tiefste und mächtigste Sinn des kategorischen Imperativs ausgesprochen; sie enthalten das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte" (S. 303/4)[1]).

Für den sozialistischen Geist der COHENschen Ethik sprechen noch folgende Belege: er spricht einmal von dem „sittlichen Feuergeist" MARX; er nennt ihn sogar einen „Gesandten Gottes" (S. 296), die „materialistische Geschichtsansicht" ist endlich, nach ihm, nur ein logischer, „aber kein ethischer Fehler" (S. 296, 36).

4. K. KAUTSKY, der wissenschaftliche Führer der strengen Marxisten, ist mit den Ausführungen COHENS gar nicht einverstanden. KAUTSKY ist ein lebhafter Gegner des Eindringens des Kantianismus in den Sozialismus, er hielt daher die Veröffentlichung seiner Ethik, „angesichts des großen Einflusses, den die KANTsche Ethik in unserer eigenen Reihe gewonnen", als „dringend notwendig" (Vorwort). In der Tat, die Kritik der KANTschen Ethik (S. 22—44) bildet trotz einiger allzu scharfer Ausdrücke den besten Teil der Schrift[2]). Der Versuch KAUTSKYS, KANTS Ethik zu widerlegen, kulminiert in dem, wie mir scheint, richtigen Satze, daß der kategorische Imperativ empirische Elemente in sich enthält, d. h. soziale Tendenz hat: „Es sollen hier", schreibt KAUTSKY, „nicht bloß die Gesellschaft, sondern auch schon ein bestimmter Gesellschaftszustand als möglich und wünschbar vorausgesetzt werden" (S. 32), ferner, „das Sittengesetz hat demnach eine harmonische Gesellschaft zu schaffen. Und eine solche muß möglich sein, sonst wäre es doch widersinnig, sie schaffen zu wollen" (S. 33)[3]).

---

[1]) Dies ist ein alter Gedanke COHENS. Schon in der fünften Auflage seines Werks „KANTS Begründung der Ethik". Berlin (1896) finden wir den Satz: KANT ist der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus (S. LXV).

[2]) Diesbezüglich ist besonders auf die gleich nach dem Erscheinen der Schrift entstandene Polemik zwischen KAUTSKY und BAUER hinzuweisen. Vgl. OTTO BAUER, Marxismus und Ethik. „Neue Zeit". 1906. S. 455 f.; K. KAUTSKY, Leben, Wissenschaft und Ethik. Ebenda. 1906. S. 516 f.

[3]) Diese Auffassung des kategorischen Imperativs KANTS ist vor

Ich wende mich zu dem positiven Teil der Ethik KAUTSKYS und hebe zuerst die symptomatische Bedeutung der Veröffentlichung der Schrift als solche hervor.

Ich setze die sog. materialistische Geschichtsauffassung als bekannt voraus [1]) und erwähne nur die Anschauung derselben, der ENGELS in seiner Rede an MARX' Grabe den besten Ausdruck gab, nämlich, daß MARX das Entwicklungsgesetz der menschlichen Gesellschaft entdeckt hat — wie DARWIN das Gesetz der menschlichen Natur —, welches darin besteht, daß die kommende Umgestaltung der Gesellschaft, die Herausentwicklung des Sozialismus und des Kapitalismus mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes sich vollziehen wird; dies heißt mit anderen Worten, daß die gesellschaftliche Entwicklung ein naturgeschichtliches Produkt ist, welches nicht nur vom Wollen und Bewußtsein der Menschen unabhängig ist, sondern vielmehr umgekehrt deren Bewußtsein und Wollen notwendig bestimmt. Dieser Auffassung der Sittlichkeit gemäß betrachtete sich der Marxismus als „amoral“ und „moralfrei“ und sprach geringschätzig von aller Ethik als von einer „konventionellen, schönfärberisch-heuchlerischen offiziellen Ethik“. Der Versuch KAUTSKYS, nunmehr das Wesen des sittlichen Wollens näher zu erfassen (vgl. S. 3), ist infolge der Erkenntnis seiner Bedeutung als eine wertvolle Konzession anzusehen zugunsten derjenigen Marx-Frevler, die, ohne den wahren Kern der Marxistischen Lehre zu verkennen, gegen die oben entwickelte absolute Degradierung des Bewußtseins und Wollens des

---

KAUTSKY von CONRAD SCHMIDT in klarer, überzeugender Weise vertreten worden. Vgl. CONRAD SCHMIDT, Sozialismus und Ethik. „Sozialistische Monatshefte“. 1900. S. 522 f., dagegen L. WOLTMANN, Die Begründung der Moral. (Ebenda. 1900. S. 718 f.); vgl. auch die Erwiderung C. SCHMIDTS, Nochmals die Moral. (Ebenda. 1900. S. 795 f.).

[1]) Vgl. zur Einführung in die Marxistische Gedankenwelt: FR. ENGELS, Herrn DÜHRINGS Umwälzung der Wissenschaft. 6. Aufl. Stuttgart 1907. P. BARTH, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Leipzig 1897. S. 303. Eine gute Orientierung gibt neuerdings W. ED. BIERMANN in seiner mit vielen Literaturangaben versehenen Schrift: Die Weltanschauung des Marxismus. Leipzig 1908 (83 S.). Siehe noch: ADOLPH LANDRY, L'éthique de Karl Marx. Paris 1904 (24 p.) und FERDINANDO PUGLIA, La realtà sociale ed il problema etico. Messina 1906. S. 81—130.

Menschen protestierten, — eine Konzession. die doch auf gewisse Modifikationen der sog. materialistischen Geschichtsauffassung hinauslaufen muß. Allerdings KAUTSKY behauptet noch mit Energie, daß „eine Wechselwirkung zwischen der Ökonomie und ihrem geistigen Überbau — Moral, Religion, Recht, Kunst" besteht (S. 128), und daß die Moral (wohl als Wirkung!) auf das gesellschaftliche Leben (als Ursache!) fördernd zurückwirke (S. 129). Es ist aber klar, daß KAUTSKY mit diesen Behauptungen das Opfer seiner Dialektik wird, denn seltsam muß es anmuten, von einer Wechselwirkung zu reden, in welcher die Wirkung die Ursache fördere! Übrigens gibt KAUTSKY selbst zu, daß der Geist in der Technik „auch eine Rolle spielt neben dem Werkzeug" (S. 128), ja diese Rolle ist sogar eine sehr beachtenswerte, denn KAUTSKY definiert die Technik als die „bewußte Erfindung und Anwendung von Werkzeugen durch den denkenden Menschen" (S. 128, vgl. auch S. 86).

In diesen konkludenten und gewollten Zugeständnissen besteht das Bedeutsame der Veröffentlichung der Ethik KAUTSKYS. Der positive Ausbau dieser Ethik ist jedoch nicht auf der Höhe dieser Bedeutsamkeit. KAUTSKYS ethischer Standpunkt ist der spinozistische: res humanas nec ridere, nec lugere sed intelligere, er will das Sittliche nur begreifen und kausal verstehen; für diesen Zweck bekennt er sich in unkritischer Weise zu der so lebhaft befehdeten Darwinistischen Ethik, die er in geschickter Weise mit dem historischen Materialismus verknüpft. Der Mensch ist nach ihm mit „sozialen Trieben" ausgestattet, die weit in die Tierheit zurückreichen. „Diese sozialen Triebe sind aber, nach KAUTSKY, nichts anderes als die erhabensten Tugenden, ihr Inbegriff das Sittengesetz" (S. 62). Auch das Gewissen, „die Sonne unseres Sittentages", wie Goethe es genannt hat, ist „nichts anderes" als „ein tierischer" Trieb (S. 63). Die Kraft der sozialen Triebe gestaltet sich verschieden in verschiedenen Zeiten und Klassen derselben Gesellschaft; die ökonomische Entwicklung schafft besondere moralische Satzungen, welche sich innerhalb der Gesellschaft auf eine einzige Klasse be-

schränken. Das sittliche Ideal ist daher, nach KAUTSKY, negativ: „nichts als der Gegensatz zur herrschenden Sittlichkeit“ (S. 136), positiv: „eine besondere Waffe für die besonderen Verhältnisse des Klassenkampfes“ (S. 141).

KAUTSKY hat das ethische Problem, das er sich gestellt hat, nicht gelöst, sondern beiseite geschoben. Von der Formulierung des sittlichen Ideals kann hier nicht gesprochen werden, denn dies Ideal ist für ihn bloß ein politisches Mittel in den Händen des klassenbewußten Proletariats zur Erreichung rein politischer Zwecke. Es bleibt nur seine Erforschung des Sittlichen. Der Standpunkt, den er einnimmt, ist aber der denkbar naivste. Zunächst fällt es auf, daß die Aufzählung und Beschreibung der von ihm angeführten „sozialen Triebe“ (Selbstlosigkeit, Tapferkeit, Treue, Disziplin, Wahrhaftigkeit, Ehrgeiz) von seinem biologischen Standpunkte aus bei weitem nicht erschöpfend ist, er könnte darüber bei COMTE und SPENCER, die zusammen beinahe 20 solcher „Instinkte“ und „Triebe“ anführen, reiche Belehrung finden[1]). Auffallend ist es ferner, daß der sonst so scharfsinnige Analytiker KAUTSKY die Analyse dieser „Triebe“ in etwas hochtrabendem Tone mit Behauptungen, wie: nichts als „tierische Triebe“ abzufertigen glaubt, obwohl es sich hier um so komplizierte psychische Tatsachen handelt, welche in innigem Zusammenhang mit der Entwicklung des Selbstbewußtseins stehen. Das kommt wohl davon, daß er, wie es scheint, keine klare Vorstellung von der Fruchtbarkeit und der Tragweite der psychologischen Methode hat[1]). Die klassischen Arbeiten von

[1]) Vgl. DEMETRIUS GUSTI, Bd. 1904 dieser Zeitschrift S. 7: Egoismus und Altruismus bei COMTE und SPENCER.

[2]) Die Auffassung KAUTSKYS des Sittengesetzes als ein „Produkt der Tierwelt“ hat auch in den Kreisen der Marxisten Widerspruch gefunden. Vgl. L. QUESSEL, Der Affe als Erzieher. („Neue Zeit“. 1907. S. 154 f.). KAUTSKY antwortet darauf mit einem Aufsatz: „Über den Ursprung der Moral.“ (Ebenda. 1907. S. 213 f.), wo er zu folgendem Geständnis kommt: „Ich gebe zu, daß ich in meiner Ethik im Interesse der Kürze mit den Beweisen für meine Behauptungen vielleicht allzu sparsam war“ (S. 227). Die Polemik zwischen QUESSEL und KAUTSKY setzt sich aber in sehr gereizter Art fort; vgl. QUESSEL, Soziologisch-ethisches Potpourri. (Neue Zeit. 1907. S. 833, KAUTSKY, Kannibalische Ethik. (Ebenda 1907. S. 860). Charakteristisch für den Stand des philo-

Hume über die „objektive“, diejenige von Smith über die „subjektive“ Sympathie, um nur zwei Namen zu nennen, die eben diese „Triebe“ psychologisch zu verstehen versucht haben, ignoriert er.

Auch nach diesem neuesten Versuch, die Ethik „zoologisch“ zu begründen, muß man einen Bankrott der biologischen Methode in der Ethik feststellen, ebenso wie Tönnies von einem ähnlichen Bankrott der biologischen Politik neuerdings gesprochen hat[1]).

Neben dem Versuch Kautskys sind noch zwei solche Schriften von sozialistischer Seite erschienen, die sich mit dem ethischen Problem beschäftigen, es sind die Arbeiten von Staudinger und von Menger, die ich jetzt nacheinander besprechen werde.

5. Franz Staudinger, derjenige von den Neukantianern, der am entschiedensten den Marxismus mit dem Kritizismus zu verbinden bestrebt ist, findet die Arbeiten von Cohen und Kautsky einseitig[2]) und macht sich zur Aufgabe in seiner Schrift „Wirtschaftliche Grundlagen der Moral“ (Darmstadt 1907, 160 Seiten) die Grundlagen der Moral in der sozialen Wirklichkeit zu suchen, und an der Hand dieser Erkenntnis das Sollen der Ethik zu bestimmen. In engem Anschluß an F. Tönnies (Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig 1887, Anast. Nachdruck 1907)[3]) geht Staudinger von den drei logisch möglichen Grundbeziehungen zwischen den Menschen aus, welche den Menschen in ganz verschiedener Weise in seinem Wirken und Wollen „lenken und beherrschen“ (S. 11): erstlich von der auf dem freien Willen der Menschen beruhenden Gemeinschaft, zweitens von der

---

sophisch-wissenschaftlichen Denkens im Kreise der Marxisten ist, daß der Kritiker Kautskys, Quessel, „die menschliche Sittlichkeit von der Gehirnorganisation abhängig“ machen will (loc. cit. S. 840)!

[1] F. Tönnies, Zur naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre. 4. Abschnitt. „Schmollers Jahrbuch“. 1907. S. 550.

[2] F. Staudinger, Cohen und Kautsky. „Sozialistische Monatshefte“. 1906. S. 315 f.

[3] Die beste Einführung in das Gedankensystem dieses bedeutenden Soziologen ist F. Tönnies, Das Wesen der Soziologie. Heft 3. Jahrg. 40. „Neue Zeit- und Streitfragen.“ Dresden 1907.

auf dem freien Verkehrswillen beruhenden Gesellschaft, endlich von den sachlichen Beziehungen zwischen den Menschen untereinander (S. 3 f.). In dem Ineinandergehen oder Nebeneinanderbestehen dieser drei Formen menschlichen Zusammenseins und -wirkens besteht der Inhalt der Sittlichkeit. Es sind besonders drei Mischungen, schreibt STAUDINGER, die in der Geschichte hervorgehoben sind, und welche auf die Differenzierung des Willens stark eingewirkt haben: 1. die Gemeinschaft kann neben dem Sachverhältnis stehen, eine Beziehung, die die erste Entwicklungsstufe des Willens bestimmt: den Instinkt und die Gewohnheit; 2. die Gemeinschaft kann dem Sachverhältnis untergeordnet sein; dies ist durch die andere Willensstufe charakterisiert: durch den Zwang und die Autorität; endlich 3. kann die Gemeinschaft selbst „das Regiment führen“, eine Beziehung, die auf die im Werden begriffene Entwicklungsstufe des Willens, auf die Einsicht und bewußte Freiwilligkeit, hinweist (S. 41). Jede von den drei erwähnten sozialen Formationen erzeugt bei ihren Mitgliedern eine bestimmte Willenseinheit und eine bestimmte Moral.

Die Moral wird nun zur Ethik, wenn sie höhere, im vollen Leben wurzelnde Gemeinschaftsziele ins Auge faßt. Damit ist auch das ethische Werturteil gegeben: „Das Streben nach höherer Gemeinschaft ist moralisch würdig, das entgegengesetzte aber moralisch nichtswürdig“ (S. 10. 92 [1]). Die Auffindung der Mittel zur Verwirklichung dieser höheren Gemeinschaftsethik ist die Aufgabe der ethischen Politik [2]). Die auf willenssoziologischer Grundlage aufgebaute Ethik STAUDINGERS, die uns das Wesen des Sittlichen und Sittlich-Seinsollenden aus dem Wesen des Sozialen heraus erkennen läßt, gibt uns, wie wir gesehen haben, mehr als eine „Fundamentierung der Ethik vom wirtschaftlichen Gesichts-

[1]) Interessant sind die Ausführungen STAUDINGERS über die „sich selbst aufhebende Schablonisierung“ des kategorischen Imperativs KANTS.

[2]) Vgl. F. STAUDINGER, Ethik und Politik. Berlin 1899.

punkte“ (S. 80), wie der Verfasser den Zweck seiner Arbeit bezeichnet hat. Hier sind wir zu einem Punkte gelangt, von dem aus wir dem Verfasser nicht weiter folgen können, denn seine Ausarbeitung nimmt jetzt den Charakter einer politischen Tendenzschrift ersten Ranges (besonders S. 130 f.) an und gibt dem Verfasser Gelegenheit, in seinen Ausführungen über den reinen ökonomischen Ursprung der Religion, Kultur usw. (S. 8 f.) zu zeigen, daß bei einer Verbindung der Dogmatik des Kritizismus mit Marxismus ein potenziertes Dogma entstehen kann.

6. Wenn die Ausführungen STAUDINGERS betreffs der ethischen Problemstellung und -lösung im Vergleiche mit denjenigen COHENS und KAUTSKYS als Fortschritt bezeichnet werden müssen, so bedeutet in gleicher Beziehung die Arbeit ANTON MENGERS, Neue Sittenlehre (Jena 1905, 82 Seiten) einen entschiedenen Rückschritt. Der ehemalige österreichische k. k. Hofrat und Professor in Wien (gestorben in Rom am 6. Februar 1906) ist der Begründer des sogenannten utopischen „Juristensozialismus“, welcher die soziale Frage ausschließlich als ein Verteilungsproblem ansieht. Das Dekret einer allmächtigen Regierung könnte, nach MENGER, genügen, um die soziale Frage zu lösen, d. h. die gerechte Verteilung nach Maßgabe der Leistung durchzusetzen. Dies ist im wesentlichen seine „Gewalttheorie“. Diese Theorie hat er nun auf das Gebiet der Sittlichkeit übertragen. Die ganze Sittlichkeit, ist nach MENGER aus den Machtverhältnissen d. h. aus dem materiellen Zwang, abzuleiten (S. 6 f.), sie ist ein „Reflex der geltenden Machtordnung“ (S. 34; Recht?), sie ist eine „Anpassung an die bestehenden Machtverhältnisse“ (S. 12). Diese so entstandene „Sittlichkeit“ ist aber, fährt MENGER fort, eigentlich unsittlich: „die herrschenden sozialen Machtfaktoren sind die Quellen aller sittlichen Mißstände“, erst „der Sozialismus wird die überlieferten sozialen Machtverhältnisse so umgestalten, daß sich aus der umgebildeten Machtordnung ein höheres sittliches Leben mit Notwendigkeit ergeben muß“ (S. 82). Da sollte man erwarten, MENGER wird uns endlich doch sagen, was er unter dem Macht-

faktor versteht, und warum die künftige sozialistische Machtordnung eine „Verbesserung der Sittlichkeit“ herbeiführen könnte? Aber leider erfahren wir darüber nichts.

Die „neue Sittenlehre“ MENGERS ist wohl das Schwächste in seinem sonst sehr beachtenswerten Lebenswerk[1], sie bildet eigentlich ein Schulbeispiel von einer seltenen Begriffsverwirrung und Unklarheit; es ist merkwürdig, wie ein Professor der Rechte solche elementare Begriffe wie Sitte und Sittlichkeit, Legalität und Moralität, Recht und Gewohnheitsrecht und Sittlichkeit in so sonderbarer Weise durcheinander werfen konnte! Als höchst eigenartig verdient die von MENGER vorgenommene Unterscheidung einer Sittlichkeit für Ausnahmenaturen und Helden und einer für alltägliche Menschen (S. 4. 5. 64) hervorgehoben zu werden; er illustriert beide mit dem folgenden Beispiel aus der neuesten europäischen Geschichte: Wäre das serbische Königspaar in der Mordnacht am 10. Juni 1903 aus dem Konak entkommen, so wären „gewiß“ die verschworenen Offiziere hingerichtet worden, und ihre Handlung „mußte“ man als unsittlich bezeichnen; da sie aber „rasche und gründliche Arbeit verrichteten“, „muß“ man ihre Handlung als eine „sittliche“ loben und „bewundern“; MENGER fügt noch hinzu: „Freilich gab es in der Kulturwelt gar manche Pedanten, der nicht einsehen wollte, daß Macht und Sittlichkeit im wesentlichen identisch sind, aber ihre verdammenden Urteile gelangten angesichts der allgemeinen Zustimmung und Anerkennung zu keiner Bedeutung“ (S. 5). Sapienti sat!

7. Auch die „Positive Ethik“ (Die Verwirklichung des Seinsollenden. Leipzig 1901. 337 Seiten) aus der Feder des Soziologen GUSTAV RATZENHOFERS fördert nicht wesentlich die Erörterung des ethischen Problems. RATZENHOFER (gestorben auf der Heimreise von Amerika am 8. Oktober 1904), ein ehrlicher und origineller Denker, der als philosophischer

---

[1] Als hervorragender Jurist (Zivilist) und als gelehrter Kenner des alten Sozialismus hat er uns belehrende Schriften hinterlassen. Sein reformatorisches Hauptwerk ist: Neue Staatslehre. Jena 1903.

Dilletant mit den schwierigsten Problemen zu ringen gewagt hat [1]), vertritt den sogenannten positiven Monismus, den er in seiner Ethik anwendet. Die gesamte Welt — so lautet sein Monismus — von dem entferntesten Planeten und den niedersten Insekten bis zum hochentwickelten menschlichen Bewußtsein ist als das differenzierte Produkt einer einheitlichen, ursprünglichen Urkraft [2]) zu betrachten; jedes Geschöpf hat ein angeborenes Interesse an seiner Entwicklung. Auf den angeborenen und entwicklungsfähigen Anlagen beruht nun die Sittlichkeit (S. 65): „Nicht der Wille ist die Quelle der Sittlichkeit, sondern die Entwicklung des in unseren Anlagen wurzelnden inhärenten Interesses“ (S. 66). Das sittliche Seinsollende ist „mit dem naturgesetzlich Gebotenen für die Menschen“ gegeben (S. 118), es ist ein Entwicklungsprodukt, eine Harmonie der Individual-, Sozial- und Transzendentalinteressen (S. 79. 83. 95. 114). Der Mensch lernt allmählich, daß das Individualinteresse ohne das Sozialinteresse nicht befriedigt werden kann, so daß er schließlich auf dasjenige im Individualinteresse verzichtet, was dem Sozialinteresse schadet, das um so mehr, weil diese Einschränkung des Individualinteresses noch durch das Transzendentalinteresse („das Fühlen des Individuums im Zusammenhang mit der unendlichen Urkraft“ [S. 67]) gefördert werde.

Abgesehen davon, daß m. E., eine Ethik in die Metaphysik münden kann, ihr Fundament aber nicht in einer Metaphysik suchen darf, ist der Ausdruck Sittlich-Seinsollen in der Ethik RATZENHOFERS mindestens inkorrekt, denn nach ihm ist das Sittlich-Seinsollende mit dem Naturgesetz identisch, und als solches muß es einfach gelten; widerspruchsvoll ist ferner auch die Behauptung, daß das Sittliche der physiologischen Natur des Menschen immanent,

[1]) Vgl. die Biographie des verst. Feldmarschall-Leutnants a. D. RATZENHOFER von dessen Sohne in dem Vorwort des nachgelassenen Werks „Soziologie“. Leipzig 1907.

[2]) Die Annahme einer Urkraft, die an den „Unknowable“ SPENCERS erinnert, hat RATZENHOFER den Namen eines „österreichischen SPENCER“ eingebracht.

diese sittliche Immanenz (das Individualinteresse) aber dem sich entwickelnden Sein-Sollenden feindlich ist.

8. Den bisher besprochenen, mehr theoretisch-konstruktiven deutschen Arbeiten stehen zwei in englischer Sprache erschienene, auf einer umfassenden Unterlage von Tatsachen beruhende ethische Untersuchungen gegenüber: es sind diejenigen von EDWARD WESTERMARCK, The origin and development of the moral ideas. (London 1906. Vol I, 716 p. — deutsch übersetzt von LEOPOLD KATSCHER unter dem Titel: Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Leipzig 1907. 632 S.) und von L. T. HOBHOUSE, Morals in Evolution, a study in comparative ethics. (London 1906. Vol. I, 375 p., vol. II, 294 p.) Von diesen beiden Arbeiten berücksichtige ich nur die erste als die wichtigste[1]) und für manche Bestrebungen der vergleichenden Ethik die typische.

Der bekannte englisch schreibende finnische Professor WESTERMARCK, ausgerüstet mit einem ungewöhnlichen Grade von Forscherfleiß, ist in seinem vergleichenden Werke redlich bemüht, der Gesamtheit der zu erklärenden sittlichen Erscheinungen gerecht zu werden; mit der Anwendung der vergleichenden Methode sind aber Gefahren verbunden, die WESTERMARCK, wie ich meine, nicht vermieden hat: seine Ausführungen gehen mehr in die Weite als in die Tiefe.

Die Anordnung des wertvollen Materials ist in seinem Werke unklar, unübersichtlich und vor allem unlogisch; er beginnt nämlich seine Untersuchung mit dem Ursprung des Sittlichkeitsinhalts (engl. p. 4—314, deutsch S. 1—267), den er noch nicht kennt und nicht näher charakterisiert, geht dann über zur Erörterung der sittlichen Wertung desselben, die er in einigen Zeilen erledigt (engl. p. 314—327, deutsch S. 267—279), und kommt endlich zu einer umfangreichen Beschreibung des Sittlichkeitsinhalts[2]) (engl. p. 327—716), dessen Entstehung und sittliche Bewertung er vorher erörtert hat. Das Werk enthält aber auch keine tiefeindringende Verwertung des Materials. Die vergleichende Methode muß, um fruchtbar zu sein, nicht nur auf die Ähnlichkeit und Differenzen der verglichenen Phänomene hinweisen, sondern durch Analyse und Abstraktion, durch psychologische Interpretation und wertende Kritik der Elemente der verglichenen Gegenstände zu neuen Erkenntnissen kommen. Nur in diesem Sinne, als methodologisches Hilfsmittel, kann die vergleichende Methode für die Geisteswissenschaften das sein, was die Induktion und das Experiment für die Naturwissenschaften ist. Eine solche Methode finden wir in dem Werke WESTERMARCKS nicht. Der Leser bekommt von der Ausarbeitung des Buches vielmehr den Eindruck, als ob der Verfasser

---

[1]) HOBHOUSE schreibt selbst im Vorwort: „DR. WESTERMARCKS important work . . . would have been of immense value to me had it appeared a little earlier. It is particularly satisfactory to me to find that so far as we cover the same field my results generally harmonize with his, and this notwithstanding a material divergence in ethical theory“ (vol. I, p. VII). Als eine Illustration dieser Worte kann ich die Tatsache anführen, daß Hobhouse einen ganzen Abschnitt im ersten Band seines Werkes an WESTERMARCKS Ausführungen direkt anschließt (p. 122—133).

[2]) Ein zweiter Band wird der Fortsetzung dieser Beschreibung gewidmet sein.

vor der Behandlung der einzelnen Abschnitte ein bestimmtes Resultat schon vorausgesetzt habe und eifrig bemüht sei, diese vorausgesetzte Anschauung mit reichlichen Beispielen von dem, was Menschen von verschiedenen Rassen zu verschiedenen Zeiten für sittlich und unsittlich gehalten haben, zu belegen. Das Schema, welches als das Wesen der Sittlichkeit auf allen sozialen Entwicklungsstufen anzusehen sei, ist nach WESTERMARCK etwa in den folgenden Worten zusammenzufassen: die Moral ist auf Gefühl zu gründen, die sittlichen Urteile sind Geschmackurteile, die Moralbegriffe entstehen dadurch, daß gewisse Handlungen in dem Beschauer Billigung oder Mißbilligung hervorrufen; diese „sittlichen" Gefühle (moral emotions) stehen in Verwandtschaft (!) mit den außersittlichen (non-moral) Gefühlen: die Mißbilligung mit dem Zorn und der Rache, die Billigung mit der Dankbarkeit; die sittlichen und außersittlichen Gefühle gehören zu der umfassenderen Gattung der Vergeltungsgefühle. Das, was die sittlichen von den außersittlichen Gefühlen unterscheidet, ist die Unparteilichkeit[1], welche sozial bedingt ist: the solution of this problem lies in the fact that society is the birthplace of the moral consciousness (engl. p. 117, deutsch S. 98).

Die Bedeutung des WESTERMARCKschen Buches liegt in den vergleichenden Ausführungen des Verfassers, die auf Schritt und Tritt sein ungeheures Wissen ahnen lassen. In dieser Hinsicht ist dies Werk als ein Handbuch und Nachschlagewerk der vergleichenden Ethik zu nennen, welches eine wahre Fundgrube von Tatsachen und Anregungen für jeden Moral-, Rechts- und Sozialphilosophen enthält. Aus diesem Grunde ist zu bedauern, daß die sonst sehr sorgfältige deutsche Übersetzung des Werkes auf viele Zitate der englischen Ausgabe verzichtet hat; so habe ich, beispielsweise, bei dem Vergleich des Abschnittes: Analysis of the principal moral concepts (Absch. VI in der englischen, Absch. IV in der deutschen Ausgabe) in der deutschen und englischen Ausgabe gefunden, daß der deutsche Text nur 16, der englische 42 Zitate enthält!

9. PAULSEN erwähnt in der sechtsen Auflage seiner Ethik eine Anekdote, die Sidgwick einmal erzählt: Ein Student antwortete auf die Examensfrage, wovon die Einwohner der Hebriden lebten, folgenderweise: sie erwerben sich ihren kümmerlichen Lebensunterhalt dadurch, daß sie einander die Kleider waschen. Die Geschichte, meint PAULSEN, paßt auf manche Moralphilosophen. Sie paßt zum Teil auch auf die oben erörterten Versuche einer neuen Ethik und sicherlich ganz besonders auf die sogenannten Reformen und die Neubegründung der Ethik, die im Mittelpunkt der philosophischen Interessen und Diskussionen in Frankreich stehen. In auffallend ähnlicher Weise tritt auch in Frankreich derselbe

[1] Der „unparteiische" Beschauer dieser Ethik erinnert stark an SMITHS Theory of moral sentiments — die sittlichen Geschmacksurteile an die ästhetisierende Ethik HERBARTS.

Gegensatz in der Auffassung des ethischen Problems, den wir bei dem obigen Versuche haben beobachten können, hervor: die einen nehmen das Sein als Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen, die anderen das Sollen.

Die Hauptsprecher dieser zwei prinzipiellen Betrachtungsweisen des ethischen Problems sind in Frankreich Lévy-Bruhl und Fouillée.

Der Leitgedanke in C. Lévy-Bruhls Buch: La morale et la science des mœurs (Paris 1907. 300 p.) ist — im engen Anschluß an die Soziologie Durkheims (vgl. p. 14. 273) — der folgende: „nous cherchons, schreibt Lévy-Bruhl am Anfang des Buchs (p. XII), à fonder une science qui ait la „nature morale" pour objet, et, s'il se peut, un art moral rationnel, qui tire des applications de cette science"; an anderer Stelle sagt Verfasser dasselbe mit anderen Worten: „définir les faits moraux comme des faits sociaux, concevoir une „nature morale" analogue à la „nature physique", étudier, l'une comme l'autre d'un point de vue objectif" ... das wäre die programmatische Aufgabe des Buches. Dabei ist aber ausdrücklich zu bemerken, daß der Verfasser in seinem Buche über die methodologische Feststellung dieser Aufgabe nicht hinausgegangen ist; er hat in jedem Abschnitt von neuem die Notwendigkeit dieser Aufgabe betont, sich darüber mit den Gegnern auseinandergesetzt; aber worin eigentlich diese „réalité morale" besteht, was ihre differentia specifica und ihr genus proximum im Unterschiede oder Vergleiche mit der „réalité sociale" sind, was er ferner eindeutig und klar unter „mœurs" versteht (ist die „Sitte" nach ihm zugleich Sittlichkeit? und wenn er dies bejaht oder verneint: warum?) hat er uns nicht gesagt. Es ist wohl anzunehmen, daß er dies und manches andere späteren Veröffentlichungen vorbehalten hat.

10. Hauptsächlich gegen diese von Lévy-Bruhl vertretene Auffassung der Moralwissenschaft hat Alfred Fouillée nicht weniger als drei kurz nacheinander erschienene Bücher veröffentlicht; die beiden ersten: Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain (Paris 1905) —

Les éléments sociologiques de la morale (Paris 1905) sind polemischer Art; das letzte Buch, das ich hier allein berücksichtigen werde: La morale des ideés forces (Paris 1908) ist systematischer Art. Für FOUILLÉE ist „la moralité avant tous une décision de l'individu (p. XLI), und zwar „c'est sur la nature m e n t a l e que doit se fonder la moralité" (p. XLIV). „La nature mentale" stellt er absichtlich der „nature morale" LÉVY-BRUHLS gegenüber. Der Ausgangspunkt der Ethik ist, nach FOUILLÉE, das Bewußtsein als solches und die fundamentale moralische „Kraftidee", d. h. die Idee des Bewußtseins, das Bewußtsein der Betätigung des Bewußtseins (p. 1. 30); die Formulierung des ethischen Prinzips ist somit eine Variante Descartes' Cogito: Cogito ergo sumus. Die möglichen Beziehungen dieses Prinzips zu dem denkenden Subjekt (p. 3. 105) zu dem Verhältnis der denkenden Subjekte untereinander (p. 209. 242), zu dem Objekt (p. 105 bis 180) und endlich zu dem Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt (pag. 180. 292) schaffen den Inhalt der Ethik und die ethischen Werte.

Das Selbstbewußtsein und seine Entwicklung zum Ausgangspunkt einer ethischen Untersuchung zu machen, ist ein höchst sympathischer Gedanke. Die Ausführungen dieses Gedankens in FOUILLÉES Buch stehen aber auf dem Boden der Reflexionspsychologie und -soziologie, so daß die Neigung des Verf., seine eigenen Überlegungen den so komplizierten und für die Interpretation vieldeutigen moralischen Vorgängen zu substituieren, eine sehr bedenkliche Rolle spielt; er erblickt in der logischen Zurechtlegung der Entfaltung des Selbstbewustseins und der Entwicklung der Moralität das tatsächliche Selbstbewußtsein und die tatsächliche Moralität selbst; die Ethik FOUILLÉES gilt nicht dem lebendigen Wesen, sondern einem für wissenschaftliche Zwecke hergestellten Präparat.

Der Streit zwischen LÉVY-BRUHL und FOUILLÉE, zwischen l'amoralisme et le moralisme, wie sie ihn pointiert haben, hat eine Reihe von Zeitschriftenaufsätzen und Arbeiten hervorgerufen. Ich zitiere eine Arbeit im Sinne LÉVY-BRUHLS, von A. BAYET, La morale scientifique. Essai sur les applications morales des sciences sociologiques (Paris 1905),

und eine andere im Sinne FOUILLÉES von M. MAUXION, Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité (Paris 1904).

11. Der Nerv aller ethischen Auseinandersetzungen ist, daß der Inhalt des sittlichen Sollens irgendwie gewollt werden muß. Das Sollen, um überhaupt eine wirkende und bewegende Kraft für uns zu sein, muß ein Wollen sein; von einem Sollen, das nur ein Gebot wäre, ohne daß ich dieses Gebot wollte, ließe sich auf mein doch nur vom Willen beherrschtes Handeln kein Erfolg erwarten. Dieses Verhältnis zwischen dem pflichtmäßigen Sollen und dem tatsächlichen Wollen ist den besprochenen Autoren nicht ganz klar zum Bewußtsein gekommen.

Es sind die bedeutendsten und einflußreichsten Systeme der Ethik der Gegenwart von PAULSEN und WUNDT, die dies im großen Stil zum Gegenstand ihrer Erörterungen machten. Versuchen wir nun, uns über das prinzipiell Wichtige dieser Systeme in kurzem zu orientieren[1]).

FRIEDRICH PAULSEN vertritt den sog. Energismus in seinen ethischen Werken: System der Ethik mit einem Umrisse der Staats- und Gesellschaftslehre (Siebente und achte verbesserte Auflage. Stuttgart und Berlin. 1906. Bd. I, 477 S., Bd. II, 654 S.); Ethik in „Systematische Philosophie" (Die Kultur der Gegenwart. Leipzig 1907); Zur Ethik und Politik (Gesammelte Vorträge und Aufsätze. „Deutsche Bücherei", Bd. 31—32, zweite Auflage)[2]).

„Von zwei Tatsachen geht das Nachdenken aus, das in der Ethik seinen systematischen Abschluß erreicht: vom Wollen und vom Sollen" („Ethik"[3]), S. 282). Die Ethik der Gegenwart ist, fährt PAULSEN fort, historisch-genetisch,

---

[1]) Über diese beiden moralphilosophischen Systeme sowie über diejenigen von MILL, SPENCER, LIPPS und v. HARTMANN vgl. G. STÖRRING, Ethische Grundfragen. Leipzig 1906. Auf dieses Buch gehe ich hier nicht ein, weil es in dieser Zeitschrift schon von v. ASTER, 1907, Heft III, S. 363, besprochen worden ist.

[2]) Ich erwähne noch die auf PAULSENscher Grundlage fußende, PAULSEN gewidmete „Einführung in die Ethik" von FRANK THILLY, ausgezeichnet ins Deutsche übertragen von DR. EISLER. Leipzig 1907. 255 S.

[3]) Das System der Ethik zitiere ich mit „System", die Ethik aus der Kultur der Gegenwart mit „Ethik".

was das Wollen und sozial-teleologisch, was das Sollen anbetrifft.

„Die historisch-evolutionistische Denkweise kann ihre Stellung nur auf seiten der teleologischen Auffassung nehmen . . . . sie wird die nächste Aufgabe der Moralphilosophie gerade darin setzen: die objektive Sittlichkeit sozial-teleologisch zu erklären oder zu begründen" („Ethik", S. 296). Von dieser Grundanschauung aus erklärt dann PAULSEN das Sollen: „die Erscheinung des Sollens im Gegensatz zum Wollen, jenes Urphänomen des Sittlichen, ist aus dem Verhältnis des Individuums zu dem sozialen Ganzen, des Eigenwillens zum allgemeinen Willen abzuleiten („Ethik", S. 290).

Da alles Wollen ein Streben nach einem Ziel ist, so erhebt sich also die Frage: „Was ist das letzte Ziel, oder, wenn ein erreichtes Willensziel ein Gut genannt wird, was ist das höchste Gut, worauf der menschliche Wille seiner Natur nach zuletzt gerichtet ist?" („Ethik," S. 282.) Die Beantwortung dieser Frage hat PAULSEN in seinem „System" gegeben. Die Formulierung des höchsten Gutes lautet nach ihm: „Ein vollkommenes Menschenleben, d. h. ein Leben, das zu voller und harmonischer Entfaltung der leiblich-geistigen Kräfte und zu reicher Betätigung in allen menschlichen Lebenssphären führt, in inniger Gemeinschaft mit anderen nächstverbundenen Personen und in allseitiger Teilnahme an dem geschichtlichen und geistigen Lebensinhalt der großen Gemeinschaftsformen" („System", S. 4).

Von diesem Gesichtspunkte[1]) aus hat PAULSEN in seinem „System" mit frischer Ursprünglichkeit und wunderbar

[1]) Von den prinzipiellen Fragen, denen vorzugsweise PAULSEN seine neuerdings veröffentlichte „Ethik" gewidmet hat, sei hier auf seine Ausführungen über das Recht der formalistischen Ethik und ihre Ergänzung durch die teleologische Ethik, d. h. über den „ungeeigneten und irreführenden" in der neuesten Zeit aber sehr oft gemachten Unterschied zwischen „Gesinnungs- und Erfolgsmoral" („Ethik", S. 293 f., 302 f.) besonders aufmerksam gemacht. Zum guten Handeln gehört, schreibt PAULSEN, nicht nur die gute Gesinnung des Handelnden, wie die formalistische Ethik annimmt, sondern auch die Richtigkeit des Handelns (nämlich jenes, welches in der Richtung auf das

klarer Gedankenführung das ethische Zeitbedürfnis erkannt, die Güter-, Pflicht- und Tugendlehre dargestellt (Buch 2 und 3), und das ganze Gebiet des sittlich-sozialen Lebens erörtert (Buch 4 und 5). PAULSEN kommt es vor allem darauf an, nachdem er „die richtig gebildeten Grundbegriffe und die gesicherte Methode“ festgestellt hat, „das sittliche Leben, seine Aufgaben, seine Organe, seine Formen und Funktionen“ darzustellen („System“, S. 7), und offenbar auf die neuesten Begründungen der Ethik bezugnehmend, erscheint es ihm nicht „als ein Anzeichen eines fortgeschrittenen Zustandes der Ethik, daß Werke, die statt über das sittliche Leben . . . zu handeln, nichts als langwierigste Erörterungen über den Begriff des Sittlichen und die Methode seiner Erforschung enthalten, ihre Verfasser in den Ruf ausbündiger Tiefe und Gründlichkeit bringen“ („System“, X). Dies sind höchst beherzigenswerte Worte!

12. Der Führer unserer philosophischen Epoche, WILHELM WUNDT, hat in seiner Ethik (Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Dritte Auflage. Stuttgart 1903. Bd. I 523 Seiten, Bd. II 409 Seiten) das ethische Problem großzügig behandelt. Einem solchen Werke gegenüber kann die Aufgabe einer kurzen Besprechung keine andere sein, als die, das Wesentliche anzudeuten. WUNDT teilt die Aufgabe der Ethik in eine vorbereitende: die Untersuchung des Ursprunges und der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins, und in eine systematische: die Feststellung der ethischen Prinzipien und die Anwendung derselben auf das sittliche Leben.

„Die ursprüngliche Quelle für die Erkenntnis des Sittlichen ist das sittliche Bewußtsein des Menschen, wie er in den allgemeinen Anschauungen über das Recht und Unrecht und außerdem vornehmlich in den religiösen Vorstellungen

höchste Gut liegt) („Ethik“, S. 299); aus dieser Erkenntnis heraus hat PAULSEN für die wissenschaftliche Ethik die Parole ausgeprägt: nicht Zurück zu KANT! sondern: Endlich los von KANT!

und in der Sitte seinen objektiven Ausdruck findet" (Bd. I, S. 18). Eine notwendige Ergänzung für die Untersuchung des Ursprungs des sittlichen Bewußtseins (Absch. 1, Bd. I) bildet die Erforschung seiner Entwicklung, wie sie in dem geschichtlichen Werden der sittlichen Weltanschauungen und der gleichzeitigen Kulturbewegungen ihren deutlichsten Ausdruck findet (Absch. 2, Bd. I).

Die Entwicklung der Tatsachen des sittlichen Lebens sowie der Sittlichkeitsbegriffe ist durch das Gesetz der „sukzessiven Differenzierung und Unifizierung der sittlichen Begriffe" und durch das Gesetz der „Heterogenie der Zwecke" bestimmt (Bd. I, S. 274/5).

Das Sittliche besteht nun in einem bestimmten Zusammenwirken von Motiven und Zwecken des „unserer Betrachtung gegebenen reifen sittlichen Bewußtseins" (II, 158), nämlich in der Übereinstimmung der Motive des Einzelwillens mit den Zwecken des Gesamtwillens: „Sittlich sind Gesinnungen und Handlungen, in denen der Einzelwille mit dem Gesamtwillen, in welchem er enthalten ist, übereinstimmt; und falls mehrere übergeordnete Willen gleichzeitig in ihm wirksam werden, entscheidet die Übereinstimmung mit dem umfassenden Gesamtwillen über den Wert der Gesinnung und Handlung" (II, 159; vgl. über Einzel- und Gesamtwille, über Natur und Zweck: II, Absch. 3).

Sittlich wertvoll ist, dem oben von WUNDT festgestellten Kriterium nach, die Förderung der Entwicklung des Gesamtwillens.

Die höchsten Zwecke des Gesamtwollens liegen in der Hervorbringung objektiver geistiger Werte, d. h. solcher geistiger Schöpfungen, die uns in Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Kultur gegeben sind. Daher gibt es, betont WUNDT, keine absolut bleibenden sittlichen Zwecke, denn die jeweilig zu erstrebenden Zwecke müssen sich nach der jeweilig erreichten und erreichbaren Entwicklungsstufe richten: „Die Vergangenheit hat aufgehört und die Gegenwart wird im nächsten Augenblick aufhören, sittlicher Zweck zu sein" (II, S. 119).

So erscheint denn die Kulturentwicklung als der höchste ideale Zweck des Sittlichen. Von dieser Erkenntnis aus gelangt WUNDT zu folgender Formulierung der höchsten sittlichen Norm: „Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals", oder mit anderen Worten: „Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast" (II, 191).

Die Normen wirken auf das wirkliche Leben richtunggebend ein. So entsteht die praktische Ethik (II, 220), der WUNDT folgende Aufgabe zuschreibt: „Ihr Blick ist nur auf die sittlichen Ideale selbst gerichtet, nicht auf die äußeren Mittel und Wege ihrer Verwirklichung. Die Unterscheidung dieser muß sie den praktischen Disziplinen überlassen, der Volkswirtschaft, der Verwaltungslehre, der Rechtswissenschaft, der Politik, Lehrsystemen, die nicht bloß darin mit der praktischen Ethik übereinstimmen, daß sie überall neben der Gegenwart die nähere Zukunft im Auge haben, sondern vor allem auch darin, daß ihre eigenen Aufgaben im letzten Grunde ethische Aufgaben sind (II, 223). Die einzelne Persönlichkeit, die Gesellschaft, der Staat und die Menschheit bilden die sittlichen Lebensgebiete (II, Absch. 4). Durch den wirtschaftlichen Völkerverkehr und die rechtlichen Beziehungen der Völker untereinander entwickelt sich allmählich die objektive auf Rechtsgleichheit beruhende humane Gesellschaftsordnung der Völker. So gipfelt diese weite, herrliche Perspektive des evolutionistischen Universalismus WUNDTS in dem Satze: „Aus einer bloß potentiellen beginnt die Menschheit zu einer aktuellen Einheit zu werden, an die nun mit den umfassenderen Mitteln auch umfassendere sittliche Aufgaben herantreten" (II, 362).

Die vorliegende dritte Auflage der Ethik WUNDTS ist in zwei Bänden erschienen im Unterschiede von der ersten und zweiten[1]) Auflage, die nur je einen Band umfaßten.

[1]) Die englische Übersetzung der zweiten Auflage der Ethik WUNDTS erschien in drei Bänden: vol. I: Faits of the Moral Life, vol. II: Ethical Systems, vol. III: The Principles of Morality and Sphere of their Validity. Vgl. über die erste Auflage der Ethik

Fast völlig neu geschrieben ist der zweite Abschnitt (Bd. I) über die Entwicklung der sittlichen Lebensanschauungen, stark erweitert ist der letzte vierte Abschnitt (Bd. II) über die sittlichen Lebensgebiete, in dem der Verfasser sich über die praktischen Fragen des sittlichen Lebens eingehender als in den vorigen Auflagen ausspricht.

Im übrigen bietet uns diese dritte „umgearbeitete" Auflage wie die vorigen und wie alle umfassenden Werke WUNDTS eine überreiche Fülle von Tatsachen verbunden mit einer tief belehrenden, vorgetragenen, prinzipiellen Verarbeitung derselben.

13. Wenn man versucht das Fazit der obigen Auseinandersetzungen über die Aufgabe der Ethik zu ziehen, und die Grundgedanken in den Vordergrund zu rücken, die voraussichtlich am geeignetsten sind, die Führung in der Zukunft zu übernehmen, so muß man im Anschluß an WUNDT und PAULSEN der Ethik eine doppelte Aufgabe zuschreiben: zuerst hat sie den Sittlichkeitsinhalt kausal, sozialevolutionistisch zu analysieren und sodann auf die aufgefundenen Motive das sittliche Ideal, das oberste Willensziel teleologisch, kritisch-realistisch aufzubauen.

Die bisherigen Ausführungen haben uns ferner belehrt, daß alle Vertreter der neueren Ethik im großen und ganzen der Ansicht sind, daß die Ethik von dem Verhältnis zwischen dem Individuum und der Gesellschaft und nicht bloß vom Individuum ausgehen muß, daß die Ethik als eine Funktion und ein Regulator im Zweckzusammenhange der Gesellschaft anzusehen ist.

Die besprochenen Autoren haben infolgedessen, da es keine allgemeine Wissenschaft der Gesellschaftsformen gibt, bei den einzelnen Gesellschaftswissenschaften Rat und

---

WUNDTS (1886, 576 Seiten) die ausführlichen Analysen von E. DURCKHEIM, La science positive de la morale en Allemagne „Revue philosophique", 1887, Août, p. 113 f., von TH. LIPPS in „Göttingische gelehrten Anzeigen", 1888, Nr. 6, und von ED. v. HARTMANN in „Zeitsch. für Philos. und philos Kritik", 1889, S. 82; über die zweite Auflage (1892, 684 Seiten) siehe die Besprechung des Nationalökonomen, W. HASBACH, ebenda, 1896, S. 103.

theoretische Orientierung zu finden gesucht, so COHEN und MENGER bei der Rechtswissenschaft, KAUTSKY bei der Nationalökonomie, WESTERMARCK bei der Ethnologie; STAUDINGER stützt seine Ethik auf die Soziologie von TÖNNIES, RATZENHOFER die positive Ethik auf seine metaphysisch gefärbte Soziologie, PAULSEN gibt selbst einen Grundriß der Soziologie, und WUNDTS Methode ist eine völkerpsychologisch-soziologische.

B. Zur soziologischen Betrachtung der Willensfreiheit in der Strafrechtswissenschaft.

14. Die ethischen Einzelprobleme spielen in den einzelnen Sozialwissenschaften eine wesentliche Rolle, so ist das Problem des Egoismus und Altruismus in der Volkswirtschaftslehre und dasjenige der Willensfreiheit (der „grande question", wie LEIBNIZ es genannt hat) in der Strafrechtswissenschaft von grundlegender Bedeutung. Hier soll mit einigen Strichen ein Überblick über den die Willensfreiheit betreffenden status causae et controversiae in der Strafrechtswissenschaft gegeben werden.

Das Problem der Willensfreiheit ist strafrechtlich de lege lata und de lege ferenda von Bedeutung.

Zunächst de lege lata. Das deutsche Strafgesetzbuch spricht in § 51 (das Bürgerliche Gesetzbuch in §§ 104 und 827) von „freier Willensbestimmung". Man streitet darüber, ob dieselbe im Sinne der sogenannten metaphysischen Willensfreiheit oder der psychologischen Willensfreiheit (d. h. der Freiheit von äußerem Zwang) zu interpretieren ist[1]). Diese Auslegungskontroverse weist auf den Streit um die Willensfreiheit de lege ferenda, auf einen Kardinalpunkt im Streite der Strafrechtstheorien, hin. „Wer die Willensfreiheit leugnet," sagt einer der Hauptführer der sog. „klassischen Schule", K. BIRKMEYER, „der kann kein Strafrecht be-

---

[1]) Die letzte Auslegung ist m. E. die einzig mögliche; im Sinne der sogenannten psychologischen Willensfreiheit lautet auch Art. 64 des code pénal.

gründen ... der führt zu einer Auflösung des Strafrechts" [1]). Demgegenüber behauptet v. Liszt, der Führer [2]) der sogenannten soziologischen Schule: „der das Strafrecht allein berührende wissenschaftliche Determinismus lehrt, daß auch das Verbrechen nur begriffen werden kann, wenn es auf seine zureichende Ursache zurückgeführt wird" [3]). Während aber Birkmeyer den Gegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus als den allein erheblichen Gegensatz zwischen den Schulen darstellt, ist v. Liszt der Meinung, daß der Grund des Streites der Strafrechtstheorien nicht in der obigen Gegenüberstellung, sondern im Verhältnis zwischen Generalprävention und Spezialprävention liegt [4]).

In der Tat, eine demonstratio ad hominem gibt v. Liszt recht, denn Anhänger der modernen Richtung, wie Prins, sind zugleich Indeterministen, während Anhänger der alten Schule, wie Finger, zugleich Deterministen sind.

Dies zur Einleitung folgender Besprechungen.

15. Eine lichtvolle Orientierung über die grundsätzlichen Gesichtspunkte, die in dem Problem der Willensfreiheit sich kreuzen, gibt die Monographie von W. Windelband, Über Willensfreiheit (Tübingen und Leipzig 1904. 223 Seiten). Das Problem der Willensfreiheit, führt Windelband aus, schließt in sich drei Probleme, das der Freiheit des Handelns (S. 19—32), der Freiheit des Wählens (S. 31—106) und der Freiheit des Wollens (S. 106—203).

Die Erörterung der Freiheit des Handelns führt zu der Analyse „der sozialen Freiheit", als der Abwesenheit von äußerem Zwange (S. 29), die Analyse der Freiheit des Wählens zu dem „inneren" Determinismus, als dem Ver-

---

[1]) K. Birkmeyer, Was läßt v. Liszt vom Strafrecht übrig? München 1907. S. 4. 97.

[2]) Als solcher ist er vom Gegner anerkannt worden, Birkmeyer hat ihn in seinem 1901 veröffentlichten Aufsatz über „Gedanken zur bevorstehenden Reform der deutschen Strafgesetzgebung" als den „genialen Führer" der neuen Schule gefeiert. „Goldtammers Archiv." 1901. S. 72.

[3]) Franz v. Liszt, Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 1. Lieferung. Berlin 1907. S. 82 f.

[4]) Loc. cit. S. 83.

hältnis der momentanen zu den konstanten Motiven (S. 67. 75), endlich die Untersuchung der Freiheit des Wollens führt zur sozialen Kausalität der Persönlichkeit: „Was in ihm (in dem Menschen) an Funktionen des Wollens geschieht, ist in dem allgemeinen Zusammenhang des sozialen Geschehens kausal eingebettet“ (S. 153). Am Schluß des Buches definiert der Verfasser die Verantwortlichkeit „Die Persönlichkeit ist verantwortlich, soweit sie die wahlfreie Ursache ihrer Handlungen ist“ (S. 220).

16. Von den neueren Autoren, welche die heutige Stellung der Strafrechtswissenschaft zum Freiheitsproblem zum Ausdruck bringen, stehen auf indeterministischer Seite die Anhänger der „klassischen“ Schule: JOSEPH KOHLER, Moderne Rechtsprobleme (Leipzig 1907. Bd. 128: „Aus Natur und Geisteswelt“) und W. v. ROHLAND, Die Willensfreiheit und ihre Gegner (Leipzig 1905. 171 Seiten), ebenso die katholischen Neothomisten: V. CATHREIN, Die Grundbegriffe des Strafrechts (Freiburg i. B. 1905. 172 Seiten), D. PFISTER, Die Willensfreiheit (Berlin 1904. 404 Seiten) und C. GUTBERLET, Die Willensfreiheit und ihre Gegner (2. Aufl., Fulda 1907. 458 Seiten)[1].

Unter den deterministischen Arbeiten sind zu erwähnen: Graf zu DOHNA, Willensfreiheit und Verantwortlichkeit (Heidelberg 1907. 26 Seiten), R. v. HIPPEL, Willensfreiheit und Strafrecht (Berlin 1903. 30 Seiten) und vor allem die gründliche Monographie des Reichsgerichtsrates a. D. J. PETERSEN, Willensfreiheit, Moral und Strafrecht (München 1905. 235 Seiten).

[1] Die zitierten Arbeiten haben das Gemeinsame, daß sie sich auf die Autorität des Fürsten der Scholastik, des THOMAS VON AQUINO, stützen; durch eine vom echt scholastischen Geiste getragene Dialektik bauen sie auf die Lehre dieses Mannes keine Enzyklopädien, die die Willensfreiheit von allen nur irgend möglichen Standpunkten aus erörtern sollen. Ein Beispiel: das Buch von GUTBERLET enthält folgende Abschnitte: Beweis für Willensfreiheit aus der Natur des Willens, aus Erfahrung (Kap. 2), ferner die Willensfreiheit und die Moralstatistik (Kap. 3), die Anthropologie (Kap. 4), die Psychopathologie (Kap. 5), die physiologische Psychologie (Kap. 7), die Spekulation (Kap. 8), die mechanische Weltauffassung (Kap. 9), endlich die Willensfreiheit und die Theologie (Kap. 10).

Ich werde mich beschränken — um nicht oft Gesagtes und dem philosophisch geschulten Leser sehr Bekanntes zu wiederholen —, bei der Besprechung dieser Arbeiten die darin für und wider die Willensfreiheit gebrachten Argumente in einige Sätze zusammenzufassen.

Soweit der absolute Determinismus und der absolute Indeterminismus keine Glaubens- und Weltanschauungsfragen sind, unterscheiden sie sich im allgemeinen voneinander durch folgende Merkmale: der Indeterminismus hat einen metaphysischen Hintergrund (beispielsweise die intelligibile Welt), nimmt ein freies Willensvermögen (das „Auchandershandelnkönnen“ des liberum arbitrium indifferentiae) an und ist individualistisch; der Determinismus begründet sich erkenntnistheoretisch („zureichender Grund“), beruht auf dem Willensbegriffe der modernen Psychologie („Motiv“) und ist sozialpsychologisch.

Nun kommen Determinismus und Indeterminismus in der oben zitierten Literatur in veränderter Gestalt zum Vorschein, sie haben ihren „absoluten“ Charakter verloren und sind „relativ“ geworden; sie unterscheiden sich voneinander nur nach dem Umfang der Willensfreiheit, nicht nach der Art derselben. Beide Richtungen sind einig über die Allgemeingültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde, sowie über den bestimmenden Einfluß des Motivs und des Charakters auf den Willen. Zwar sind diese Zugeständnisse des Indeterminismus zugunsten des Determinismus mit der folgenden reservatio mentalis gemacht worden: 1. erfordert, so sagt man auf der indeterministischen Seite, das Kausalgesetz eine formale, keine materielle Notwendigkeit; im Zusammenhang damit steht 2. die scholastische Annahme der „possibilitas utriusque“, der Möglichkeit eines ursachlosen Wollens, einer freien Ursache, und 3. ist bezüglich der Wirksamkeit der Motive der alte Satz Leibniz' anzuwenden, daß die Motive des Wollens nur veranlassen, nicht nötigen (inclinent sans nécessiter). Aber diese drei Einwände enthalten in der Wirklichkeit keine Beweiskraft gegen den Determinismus,

denn die ersten zwei Einwände widersprechen sich: die Annahme einer „freien Ursache“ [1]) hebt das Kausalgesetz selbst auf, und was den letzten Einwand betrifft, so ist es gleichgültig, ob man von veranlassenden Bedingungen, oder von necessitierenden Motiven des Wollens spricht, es kommt nur darauf an: die Bedingtheit und die Abhängigkeit des Wollens als solche zuzugeben.

17. Der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus in der Strafrechtswissenschaft hat einen tieferen Grund, dieser geht von der individualistischen, jener von der sozialen Betrachtung des Verbrechers aus. Als Vertreter des äußersten sozialen Determinismus nenne ich W. A. BONGER, welcher in seinem Buche: Criminalité et conditions économiques (Amsterdam 1905, 750 Seiten) zum erstenmal vom streng marxistischen Standpunkte aus die Ursachen des Verbrechens systematisch behandelt.

Der erste Teil dieses Werkes (S. 3—321) ist einer kritisch-klassifikatorischen Übersicht der kriminalistischen Literatur, der zweite Teil einer etwas weitläufigen, m. E. überflüssigen, Darstellung der Marxistischen Lehre (p. 311—432), der dritte, letzte Teil einer ökonomischen Analyse der einzelnen Verbrechensarten (p. 432—727) gewidmet. Am Schlusse des Werkes gibt der Verf. sehr reichhaltige, 17 Seiten umfassende Literaturangaben (p. 727 bis 744).

Der einfache Schlüssel, dessen sich der Marxismus bedient um in bequemer Weise die Geheimnisse der Sozialwissenschaften aufzuschließen, ist auch von BONGER in seiner Erklärung der Kriminalität ausgiebig benutzt, nämlich daß die wirtschaftlichen Faktoren auf die Kriminalität einzig und allein bestimmend wirken, daß die heutige Kriminalität in letzter Linie von der kapitalistischen Struktur abhängt, end-

[1]) Man braucht sich übrigens nicht der scholastischen Argumente zu bedienen, um von einer „Anlage zur Freiheit“ zu sprechen, erkennt doch die moderne Psychologie die schöpferische Spontaneität im Menschen an („Wachstum der geistigen Energie“).

lich, daß nur von einem Übergang der kapitalistischen Gesellschaft in eine sozialistische Befreiung der Menschheit von der Kriminalität „in ihrer heutigen Gestalt“ zu erwarten ist.

18. Der Auffassung der Indeterministen: das Verbrechen ist das Erzeugnis des individuellen freien Willens, und derjenigen der Marxisten: das Verbrechen ist ein ausschließliches Produkt der Ökonomie, ist die von Franz von Liszt in seinem „Lehrbuche des deutschen Strafrechts“ (16. und 17., völlig durchgearbeitete Auflage. Lieferung 1. Berlin 1907) vertretene soziologische Lehre gegenüberzustellen, nämlich, „daß jedes Verbrechen durch das Zu„sammenwirken zweier Gruppen von Bedingungen entsteht, „der individuellen Eigenart des Verbrechers einerseits, der „diesen umgebenden äußeren, physikalischen und gesell„schaftlichen, insbesondere wirtschaftlichen Verhältnisse „anderseits“ (S. 70/71).

Mit Rücksicht auf die in die Wege geleitete Reform des deutschen Strafrechts und auf die führende Rolle, welche v. Liszt in dieser Reformbewegung einnimmt, möchte ich in den nachfolgenden Zeilen das soziologische Fundament der Lehre v. Liszts skizzieren.

Die Grundbegriffe des Strafrechts (besonders der Begriff der Schuld) sind, nach v. Liszt, unabhängig von der Hypothese der Willensfreiheit (S. 82, 158, 163). Der Determinismus ist aber „durchaus berechtigt“, denn nur er vermag „die einzelne Tat zu der ganzen psychologischen Persönlichkeit des Täters in Beziehung zu setzen“ (S. 158), nur er gelangt „zu einem Maßstab für die Schuld“ (S. 159). Das Gesetz kann den materiellen Inhalt des formellen Schuldbegriffes nicht schaffen, es findet ihn vielmehr in der Gesellschaft vor. Das Schuldprinzip ist also in dem Wert des Willensinhalts des Täters begründet und in der Gesellschaft zu suchen; es ist, betont v. Liszt, die antisoziale Gesinnung des Täters. Das formell widerrechtliche Verbrechen ist materiell eine antisoziale Tat, eine „Verletzung oder Ge„fährdung besonders schutzwürdiger und schutzbedürftiger

„Sozialinteressen“ (S. 67). Die Strafe ist eine soziale Funktion; als solche hat sie die sozialgefährlichen Elemente zu bessern, die Gesellschaft vor den sozialuntauglichen Elementen zu sichern[1]).

Nach dem neuen soziologischen Strafprinzip hat sich das Strafensystem einzurichten, daher die Notwendigkeit der Fürsorgeerziehung für die Jugendlichen (S. 73), der sog. bedingten Verurteilung (S. 75) und der sog. unbestimmten Strafurteile (S. 178). Das neue Schuldprinzip führt endlich zu neuen Grundsätzen über richterliche Strafzumessung und Strafvollzug (S. 78). Die soziologische Lehre v. Liszts von Verbrechen und Strafe sucht mit aller Energie sich einen Weg in die Gesetzgebung zu ebnen durch die 1889 ins Leben gerufene „Internationale kriminalistische Vereinigung“, die Praktiker und Theoretiker aus aller Herren Länder, in Ländergruppen organisiert, zu Mitgliedern hat, und die durch zielbewußte Arbeit für die künftige Reform des Strafrechtes bahnbrechend ist[2]).

Der Versuch v. Liszts, die Strafrechtswissenschaft zu soziologisieren, gibt die beste Veranschaulichung von der Fruchtbarkeit einer soziologischen Betrachtung der einzelnen Sozialwissenschaften.

C. Zur Universitätsfähigkeit einer selbständigen soziologischen Disziplin.

19. Eine Wissenschaft, deren Namen man heute oft genug hört, ohne daß sich immer ein klarer Begriff mit dem Namen verbände, ist die Soziologie, die allgemeine Gesellschaftswissenschaft. Wir haben gesehen, die Ethik hat eine allgemeine Gesellschaftswissenschaft und die einzelnen Gesellschaftswissenschaften zu ihrer Grundlegung benötigt, und

---

[1]) Die so aufgefaßte Strafe wird vielfach mit den Ausdrücken der Zweckstrafe, der Schutzstrafe, der Gesinnungsstrafe oder der Sicherungsstrafe bezeichnet.

[2]) S. das Nähere über die Tätigkeit dieser Vereinigung die Monographie von F. Kitzinger, Die internationale kriminalistische Vereinigung. München 1905. 164 Seiten.

die Strafrechtswissenschaft hat durch ihre soziologische Begründung eine tiefgreifende Umgestaltung ihrer Grundbegriffe erfahren. Dasselbe Schauspiel bieten uns die Bestrebungen der übrigen philosophischen und Sozialwissenschaften, die unter der stillschweigenden Voraussetzung einer allgemeinen Gesellschaftswissenschaft ihre Probleme sozialphilosophisch fundieren und lösen, so daß man mit Recht von einer sozialphilosophischen Erneuerung dieser Wissenschaften sprechen kann.

Von dieser umfassenden und vielgestaltigen Bewegung erwähne ich die eingreifenden Versuche einer soziologischen Neugestaltung der Geschichtswissenschaft durch LAMPRECHT und den Herausgeber dieser Zeitschrift, ferner die unter dem Zeichen der Soziologie stehende Volkswirtschaftslehre SCHMOLLERS, die er in seinem „Grundriß" und „Jahrbuch" vertritt; ich weise auf die auf Rechtsvergleichung fußende Rechtssoziologie KOHLERS, auf die soziologisierende Ethnologie von STEINMETZ, auf die von dem ethnologischen und sozialen Interesse der Zeit getragene Theologie und Religionsphilosophie hin, endlich erwähne ich das Riesenunternehmen WUNDTS, welches in der Ergänzung der individuellen Psychologie durch die Völkerpsychologie der Sprache, des Mythus und der Sitte die beste Vorarbeit für eine allgemeine Gesellschaftswissenschaft liefert.

Mögen die Ansichten über Aufgabe und Methode der Soziologie schwanken, über ihre Existenzberechtigung herrscht kaum mehr ein Zweifel, denn eine Wissenschaft zeigt ihre Legitimität durch die einfache Tatsache ihrer Notwendigkeit.

Und doch bemerkt man in den akademischen Kreisen eine gewisse Abneigung gegen die soziologische Wissenschaft. Dies äußert sich darin, daß der Soziologie, die, wie oben erwähnt, bedeutende Gastrechte bei den einzelnen Sozialwissenschaften genießt, keine eigene selbständige akademische Stellung im Universitätsstudium eingeräumt wird.

Wie erklärt sich diese tatsächliche wissenschaftliche Anerkennung und zugleich die akademische Geringschätzung der Soziologie?

Ein hauptsächlicher Erklärungsgrund ist m. E. zuerst in der Betätigung der dilettierenden Plänemacher, die „die Zukunftswissenschaft“, die Soziologie auf Kosten anderer Wissenschaften aufbauen wollen, zu erblicken. Besonders in Frankreich ist die Lage „der soziologischen Forschungen“ eine trostlose; ich erwähne diesbezüglich nur zwei unter vielen leider allzu vielen Beispielen. G. Tarde hat in seinem Buch „La logique sociale“ (Paris 1895) auszuführen versucht, daß die von ihm begründete Soziologie die einzig „wahre“ Logik wäre[1]), während E. de Roberty unter seine Soziologie (s. „Nouveau programme de Soziologie“. Paris 1904) auch die Erkenntnistheorie und die individuelle Psychologie absorbieren will! Für die meisten „Soziologen“, für die die Klassifikation der Wissenschaften Comte's als die höchste Entdeckung des philosophischen Geistes gilt, ist ferner die Soziologie, wenn nicht die Summe aller Wissenschaften, doch eine Enzyklopädie der einzelnen Sozialwissenschaften, eine Art Theorie der sozialwissenschaftlichen Zettelkartenordnung[2]).

Auf diese Weise wird die neu aufstrebende Disziplin diskreditiert. Die Soziologie kann sich ihre wissenschaftliche Stellung nur durch tatsächliche Errungenschaften auf dem Gebiete der Erkenntnisbedingungen des Sozialen überhaupt und der spezifischen Erzeugnisse und Gebilde des sozialen Lebens insbesondere, nicht aber durch phantastisches Pläneschmieden sichern; nur durch jene wird sie

---

[1]) S. dazu Demetrius Gusti, Gabriel Tarde. Eine Skizze in Schmollers Jahrbuch. 1906. S. 981.

[2]) Gegen diese Auffassung der Soziologie als eine „Allerweltswissenschaft“ wendet sich neuerdings auch P. Barth (Die Soziologie Schäffles. Bd. 1907 dieser Zeitschrift, S. 467). Barth weist der Soziologie die Aufgabe an, „die prinzipiell wichtigen Veränderungen des menschlichen Willens“ zu untersuchen, „wenn sie ein zu bewältigendes Arbeitsgebiet haben und so möglich werden will“ (S. 472).

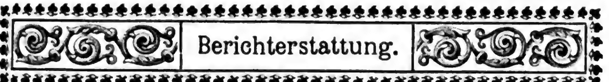
zu immer größerer Klarheit und Erkenntnis ihrer wahren und berechtigten Aufgabe kommen.

Eine wissenschaftliche Forschung setzt aber strenge Disziplin des Denkens und Erziehung zu wissenschaftlicher Methode voraus; dies gewinnt man durch das akademische Studium; denn, wie PAULSEN sagt, die Universitäten sind nicht nur Anstalten für wissenschaftlichen Unterricht, sondern zugleich „Werkstätte der wissenschaftlichen Forschung ... die eigentlichen Träger der Kontinuität der wissenschaftlichen Arbeit“ [1]).

Die Soziologie ist universitätsfähig; sie muß infolgedessen in das Universitätsstudium aufgenommen werden.

---

[1]) F. PAULSEN, Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium. Berlin 1902. S. 40, 257.



I.

Besprechungen.

Bauer, Otto, Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie. II. Band der Marx-Studien. Herausgegeben von Dr. Max Adler und Dr. Rudolf Hilferding. Wien 1907. Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand. 576 S.

Österreich ist das klassische Land der Nationalitäten. In Österreich war auch die Sozialdemokratie am frühesten gezwungen, mit den Problemen zu ringen, die sich aus der staatlichen Zusammengehörigkeit vieler Nationen ergaben. Der Verfasser geht diesen Problemen gründlich zuleibe und entwickelt aus der marxistischen, historisch-ökonomischen Weltanschauung heraus eine sozialdemokratische Nationalitätentheorie. Verfolgen wir in Kürze seinen Gedankengang!

Die Nationen verdanken ihre Entstehung nicht besonderen „Volksseelen", sondern bilden sich aus der Geschichte. In späteren Generationen spiegeln sich die Produktionsbedingungen früherer Geschlechter wieder, weil erworbene Eigenschaften sich vererben. Die natürliche Gemeinschaft der Abstammung erhält ein Volk nicht als Ganzes, differenziert es vielmehr je länger je mehr. Erst der Besitz gemeinsamer Kultur schließt es zusammen. Das erste Band, das die deutsche Nation umschloß, war die höfisch-ritterliche Kultur, die von der Provence her übertragen wurde und durch die anererbten Eigenschaften der Deutschen ihre nationale Färbung erhielt. Aus ihr stammt die gesamte deutsche Kultur. Das war jedoch eine Kultur der herrschenden Klassen, weil diese allein durch die Ausbeutung der übrigen im Besitz der materiellen Grundlagen des Kulturgenusses waren. Die große Masse der Volksgenossen blieben die Hintersassen der Kultur. Der Kapitalismus versucht sie dauernd auszuschließen, der Sozialismus erstrebt die Teilnahme aller an der nationalen Kultur, die er damit überhaupt erst vollendet. Zunächst scheinen die Sozialisten kein Interesse für nationale Kultur zu haben, weil sie als Angehörige aufsteigender Klassen mehr rationalistisch denken im Gegensatz zu den herrschenden Klassen, die ihren Vorrang auf historische Rechtstitel stützen. In Wirklichkeit treibt der Sozialismus eine

evolutionistisch-nationale Politik, das heißt eine Entwicklung des ganzen Volkes zur Nation.

Der moderne Staat, der sich aus der Warenproduktion entwickelt hat, sucht in der nationalen Kulturgemeinschaft sich eine feste Grundlage zu geben. Das geschieht zunächst bei den großen Nationen, die eine Geschichte haben, der Kapitalismus bringt aber auch die kleinen, geschichtslosen Nationen zum Erwachen, und zwar so, daß sich zunächst das nationale Bewußtsein in der Form kleinbürgerlicher Bewegung kundgibt. Der nationale Haß ist transformierter Klassenhaß, im Kleinbürgertum hat er seine Heimat, das Kapital zieht den Nutzen aus ihm, insofern durch ihn die Klassengegensätze verschleiert werden. In Österreich gilt eine atomistisch-zentralistische Verfassung, innerhalb deren die einzelnen Nationen keinerlei Selbständigkeit genießen. Dadurch wird die Politik zum Streit um die Befriedigung der nationalen Kulturbedürfnisse.

Die Arbeiterinteressen erfordern kulturelle Hebung aller Arbeiter, was nur durch Teilnahme jedes einzelnen an seiner nationalen Kultur erreicht wird. So gelangt die Arbeiterschaft im Gegensatz zu ihrem ursprünglichen, naiven Kosmopolitismus zur Forderung der nationalen Autonomie, wobei durch Einführung eines Nationalkatasters auch den nationalen Minderheiten Freiheit und Selbstverwaltung verschafft werden muß. Durch nationale Autonomie würde auch die ungarische Frage gelöst und die Abfallstendenz verschiedener Völker aufgehoben. Die Gefahr für Österreich liegt in dem aufkommenden kapitalistischen Imperialismus der benachbarten Nationalstaaten, Deutschland, Rußland, Italien. Die Arbeiter müssen den Imperialismus überall bekämpfen und einen Staatenstaat bauen mit international geregelter Produktion. Die österreichische Sozialdemokratie hat in sich eine organische Föderation errichtet und sucht um der Standesinteressen der Arbeiter willen, um eine einheitliche Gewerkschaftsbewegung zu schaffen, in den eigenen Reihen den nationalen Revisionismus niederzuringen, der aus der österreichischen Sozialdemokratie einen losen Bund selbständiger nationaler Parteien machen möchte.

Das Buch bietet eine Fülle interessantester Einblicke besonders in die verworrenen Verhältnisse Österreichs. Die ökonomischen Faktoren der geschichtlichen Entwicklung werden stark betont, daneben aber die Kraft der Ideologien anerkannt. Ein bedeutsamer Fortschritt für sozialdemokratisches Denken ist die Erkenntnis des nationalen Charakters jeder Kultur.

Leipzig. Georg Liebster.

Wagner, Adolf, Dr., Privatdozent an der Universität Innsbruck, Der neue Kurs in der Biologie. Allgemeine Erörterungen zur prinzipiellen Rechtfertigung der Lamarckschen Entwicklungslehre. Stuttgart 1907. Franckhsche Verlagshandlung. 96 S. 1,80 M.

Im Kampf der verschiedenen biologischen Richtungen der Gegenwart hat der Lamarckismus — „die spezielle Anwendung des allgemeinen naturphilosophischen Prinzips einer teleologischen Gesetzmäßigkeit in der Natur auf die Entwicklungslehre“ — eine Auferstehung in neuer und vertiefter Form erlebt: Er führt „zur Rettung des naturwissenschaftlichen Einheitsgedankens“ die psychische

Kausalität als Erklärungsprinzip ein und wird dadurch zugleich zur Signatur eines „neuen Kurses" in der Biologie. Unter spezieller Bezugnahme auf zwei für weitere exakte biologische Forschung grundlegende Werke (Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, und Cossmann, Elemente der empirischen Teleologie), die bei vielen Naturforschern — zu ihrem eigenen Schaden — noch immer nicht gebührende Berücksichtigung finden, wendet sich der Verfasser in seiner streng wissenschaftlichen Abhandlung zunächst gegen gewisse dem neuen Kurs entgegenstehende wissenschaftliche Vorurteile, Irrtümer und Dogmen. Vor allem gegen das von den extremen Mechanisten verfochtene Dogma von der „Alleingültigkeit" der mechanischen Kausalität, die weder durch die Erfahrung noch durch die Logik des Denkens gestützt wird (19). Vielmehr sind die Widersprüche zwischen der mechanistischen Naturauffassung und dem gesamten Tatsachenmaterial nachgerade unerträglich geworden (39). In einer vernichtenden Kritik der „Maschinentheorie" (44—50) weist der Verfasser nach, daß bei einer naturwissenschaftlichen (physikalischen) Analyse des Organismus ein sehr großer Rest übrigbleibt. Dieser enthält aber gerade alles für den Organismus besonders Charakteristische (Fähigkeit der Selbstregulation) und kann — wegen des Versagens der äußeren — nur durch die Daten der inneren Erfahrung aufgelöst und nur nach dem Gesetz der psychischen Kausalität verstanden werden (50). Letzteres hebt daher durchaus nicht die Gültigkeit der mechanischen Kausalität auf, beide Gesetzmäßigkeiten bestehen vielmehr nebeneinander (22). Einseitige Mechanisten versagen aber noch den psychischen Faktoren, für deren Wirken in der Natur doch schon in unserer eigenen Erfahrung der Beweis erbracht ist, die Anerkennung, weil sie mit ihnen „metaphysische Elemente" und „Anthropomorphismus" in die Wissenschaft eingeführt sehen. Was ist aber, fragt W., in unseren Anschauungen nicht „anthropromorph"? Ist es nicht selbst das Gesetz der Kausalität als bloß „erschlossen" aus den durch die Beobachtungen allein gegebenen Sukzessionen! (24). „Metaphysisch" nennen die Gegner des teleologischen Prinzips vor allem die vom Lamarckismus dem Organismus zugeschriebene Fähigkeit der aktiven Beteiligung an den Anpassungs- und Entwicklungsvorgängen durch die Wahl des Mittels zur Befriedigung eines empfundenen Bedürfnisses. Dieses „charakteristische Element des Lamarckismus" wird, weil es ein Urteilen voraussetzt, als metaphysisch im Sinne von übernatürlich, unwissenschaftlich gebrandmarkt. Nun aber lehren die gesetzmäßigen Beziehungen zwischen den physischen und psychischen Lebensäußerungen des Menschen (und zwar nicht bloß in seinen bewußten Handlungen) das Eingreifen psychischer Faktoren in den Kausalnexus des natürlichen Geschehens als eine Erfahrungstatsache. Wer nun solche psychische Faktoren im Menschen als der wissenschaftlichen Analyse unzugänglich verwirft, der gibt dadurch nicht bloß den Menschen als naturwissenschaftliches Studienobjekt preis, sondern mit ihm auch zugleich die gesamte Lebewelt. Denn nirgends besteht auf der ganzen Stufenleiter des Organischen in den physiologischen Erscheinungen ein prinzipieller Unterschied. Zudem bürgt schon die Existenz einer wissenschaftlichen Psychologie, die doch die Gesetzmäßigkeiten im Psychischen lehrt, dafür, daß dies eben deshalb nichts Übernatürliches, Gesetzwidriges sein kann (37). Die Biologie des neuen Kurses will nicht eine „Miniaturausgabe" der menschlichen Psyche in den niederen Lebewesen, menschliches Empfinden und Wollen in einer Eiche, einer Quelle wiederfinden, wie es die

Mechanisten auffassen wieder mit dem Vorwurf des Metaphysischen und des Anthropomorphismus, wenn der Lamarckismus psychische Faktoren wie überhaupt alle das Leben ausmachenden Qualitäten schon der Zelle zuschreibt. Die Psyche ist ein „Summationsphänomen", das in seiner Gesamtheit Erfahrungstatsache ist. Darum müssen es auch seine Elemente sein. Nur diese elementaren Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten, die schließlich zu dem hoch komplizierten Erscheinungsbild der menschlichen Seele konzentriert erscheinen, erkennt analytisch verfahrende Naturwissenschaft auf den verschiedenen niederen Organisationsstufen wieder. Die Annahme, daß die physiologische Differenzierung der Zellenfähigkeiten physikalisch erklärlich sei, ist eine arge Selbsttäuschung. Denn 1. ist der Begriff „physikalisch" nur eine Abstraktion und erschöpft die Naturerscheinungen nicht; 2. ist für eine kritische Verbindung der Begriffe auch der Weg vom Komplexen zum Einfachen (nicht bloß umgekehrt) zulässig; 3. sind die Begriffe der physikalischen Naturbetrachtung (Materie, Kraft, Energie) nichts Einfaches, sondern (unvollständige) Abstraktionen, und 4. sind uns alle Naturerscheinungen nicht direkt gegeben, sondern indirekt durch unser Vorstellungs-, Empfindungs- und Urteilsvermögen, sonach durch psychische Faktoren (63). Wer sich nicht nur mit der Beschreibung der Einzeltatsachen begnügen, sondern sie in theoretischer Arbeit verwerten will, hat sich dabei immer des unabweislich aus der Erkenntniskritik sich ergebenden relativistischen Charakters aller unserer Erfahrungen bewußt zu bleiben. Die Art dieser Relativität, nämlich wie unsere Vorstellungen von äußeren Faktoren (Einfluß der Umgebung) nur indirekt, direkt aber von der physiologischen und psychologischen Tätigkeit des Gehirns abhängig sind, wird eingehend vom Verfasser nachgewiesen. Er betont hierbei, daß eine bloß von den niedersten Organismen ausgehende vergleichende Betrachtung „von unten nach oben" — wie sie nicht zum „Triumph der analytischen Biologie", der Zellularphysiologie überhaupt geführt hätte, auch nicht volles Verständnis für die Entstehung des Gehirns durch fortgesetzte funktionelle Steigerung niederer Zellqualitäten ermöglicht haben würde. Diese bei Anerkennung „nur-physikalischer" Wirkungsweisen beliebte Methode schließt zu sehr die Gefahr des bloßen „Konstruierens" anstatt des „Erkennens" ein (52, 68). Sie bedarf daher zur notwendigen Ergänzung der den Weg „von oben nach unten", vom Komplizierten zum Einfachen einschlagenden Methode. Wenn auch auf Analogie beruhend, wie jene, hat sie doch den Vorzug der größeren Zuverlässigkeit und „Wahrheit", weil sie vom unmittelbar Gegebenen (den Tatsachen der psychischen Erfahrung) zum mittelbar Gegebenen fortschreitet (nicht umgekehrt, wie jene andere) und die Naturerkenntnis nicht aus einem beschränkten Gebiet heraus „konstruiert", sondern durch Analyse und Abstraktion aus der gesamten Erfahrung ableitet, und weil die so gewonnenen Resultate immer kontrollierbar bleiben. Anthropomorphismus soll es sein, wenn die Lamarckisten auch den niederen Tieren und den Pflanzen Empfindung zuschreiben. Der Vorwurf läßt sich mit viel mehr Recht gegen die Gegner der Beseelungslehre selbst kehren. Denn es gibt weder physiologisch noch psychologisch eine Grenze, wo ein „einwandfreies Kriterium" der Empfindung plötzlich aufhörte (73). Wollte man dem Analogieschluß die wissenschaftliche Berechtigung absprechen, so müßte man den Begriff der Empfindung überhaupt aus der Sprache der Wissenschaft streichen, — auch schon beim Menschen. Der Mangel eines Nervensystems ist kein Beweis für mangelnde Empfindung. Für Empfindung

gibt es nur das eine „objektive“ Kennzeichen der Reizbarkeit. Die histologische Beschaffenheit der ihr dienenden Organe ist als solche durchaus unwesentlich. Reizbarkeit und Reizleitung ist überall im Organischen in verschiedenen Formen der Abstufung nachgewiesen, übrigens die unentbehrliche Voraussetzung der Selbstregulation. Endlich ist Empfindung nicht notwendig an Bewußtsein geknüpft. Denn 1. gibt es auch Grade des Bewußtseins („Schwellenwert“, „Unterbewußtsein“), 2. werden „eingeübte“ (erblich fixierte) Empfindungen ohne Beteiligung des Bewußtseins aktiv wirksam, 3. ist Bewußtsein überhaupt kein „objektives“ Kennzeichen. Was die Rolle anlangt, die dem Gehirn psychologisch zukommt, gibt es keine Möglichkeit, die psychischen Erlebnisse in eine unmittelbare physikalische Kausalbeziehung zu den Veränderungen im Zentralorgan zu bringen. Wir können — auf dem Boden der Erfahrungsanalyse — nur annehmen, daß „jedes psychische Erlebnis im Zentralorgan implizite enthalten ist“. Um nicht jede von einer psychischen Regung ausgehende psychische Handlung zu einem Wunder stempeln zu müssen, bleibt nur der Ausweg, die Elemente der psychischen Erlebnisse schon in den niedrigeren Organisationseinheiten bis hinab zu den Zellen anzunehmen, „und zwar in derselben unmittelbaren Abhängigkeit von dem durch den Reiz geschaffenen Zustand des Protoplasmas“ (78). Dann ist jede Reaktion der Organismen „der Ausdruck eines durch den Umgebungsreiz hervorgerufenen psychischen Erlebnisses“. Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem psychischen Faktor und der schließlichen physiologischen Reaktion erweist sich, nach unserer eigensten Erfahrung, unzweifelhaft als eine Kausalität. Sie ist wegen des psychischen Faktors nicht mechanisch, sondern teleologisch, und zwar autoteleologisch, das heißt im Organismus selbst gelegen, und charakterisiert durch „die dreifache Abhängigkeitsbeziehung zwischen Reiz, Mittel und Endzustand mit Bezug auf die Selbsterhaltungsfähigkeit des Organismus“ (79), für die bereits Coszmann die empirische Formel aufgestellt hat (21). Danach erscheint der Lamarckismus in der psychologischen Fassung des neuen Kurses wissenschaftlich durchaus gerechtfertigt.

Zum Schluß wendet sich der Verfasser noch gegen den Glauben, daß die Annahme einer besonderen (psychischen) Kausalität der Organismen unberechtigt sei, weil sie das Prinzip der Einheit in der Natur durchbreche. Es besteht a priori keine Notwendigkeit der prinzipiellen Trennung der Organismen und Anorganismen. Da nun die Erfahrungstatsachen sowohl die mechanistische wie die psychologische Betrachtungsweise im Stich lassen gegenüber dem Problem der Urzeugung, so sind zwar alle Versuche zur Überbrückung des Organischen und Unorganischen auf bloße Annahmen angewiesen. Aber unstreitig verdient dann der Versuch, die unorganische Welt aus der organischen verstehen zu wollen, den Vorzug. Denn er stützt sich eben auf die psychische Kausalität, und die logische Abstraktion erfolgt hierbei vom Bekannten zum Unbekannten. Daraus ergibt sich allerdings als der Erfahrung am besten entsprechend und der Kritik am meisten gewachsen der Standpunkt des Relativismus (Avenarius, Mach u. a.), „der Umgebungsobjekt und subjektive Empfindung nur als untrennbare Einheit kennt“ und „für den es ebenso unzulässig erscheint, das Materielle zum Weltprinzip zu erheben wie das Psychische“. Aber die Naturwissenschaft kann nur mit einem „positiven“ und „monistischen“ System zu einer Weltanschauung führen. So kann als alleingültiges Erklärungsprinzip nur das

Psychische in Betracht kommen, da das Materielle erst sekundär durch dieses vermittelt erscheint. — Dieser „psychische Monismus“ wahrt die Einheit der Natur und bleibt der Erfahrung am nächsten, weil er denjenigen Faktor zum Erklärungsprinzip macht, der in der Erfahrung direkt und unmittelbar gegeben ist“ (84). — Allen denjenigen, die zu einer befriedigenden Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage gelangen möchten, und denen es daher ernstlich um Klärung im Kampf der widerstreitenden Meinungen zu tun ist, kann die von diesem Gesichtspunkte aus noch besonders verdienstvolle, streng kritische Arbeit Wagners aufs wärmste zum Studium empfohlen werden.

Schneeberg (Sachsen). Franz Hornickel.

Becher, Erich, Dr., Privatdozent der Philosophie an der Universität Bonn, Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften. Leipzig 1907, J. A. Barth. 243 S. 6,50 M.

Pfordten, Freiherr, **Otto v. d.,** Privatdozent an der Universität Straßburg, Vorfragen der Naturphilosophie. Heidelberg 1907, Carl Winter. 145 S. 3,80 M.

Stöhr, Adolf, Dr., a. o. Professor der Philosophie an der Wiener Universität, Philosophie der unbelebten Materie. Hypothetische Darstellung der Einheit des Stoffes und seines Bewegungsgesetzes. Leipzig 1907, J. A. Barth, 418 S. 7,00 M.

Dippe, Alfred, Naturphilosophie. Kritische Einführung in die modernen Lehren über Kosmos und Menschheit. München 1907, C. H. Beck. 417 S. 5,00 M.

Die Zusammenstellung dieser Bücher, die durch ihr zufällig gleichzeitiges Vorliegen bedingt ist, zeigt wie reich und zugleich wie verschiedenartig die Bestrebungen auf dem Gebiete der Naturphilosophie in unseren Tagen sind.

Neben erkenntnistheoretischen Erörterungen der Grundannahmen der exakten Naturwissenschaften, also einer formalen Naturphilosophie, stehen die Versuche eines wirklichen Aufbaues des unserem Weltbilde mutmaßlich zugrunde liegenden Geschehens.

Zur ersten Gruppe gehören die beiden an erster Stelle genannten Bücher. Becher hat sich die Aufgabe gesetzt, die Grundannahmen von Physik und Chemie zu rechtfertigen und zu deuten. Die Rechtfertigung besteht in erkenntnistheoretischen Erwägungen, in denen es sich um den Wert der Hypothesen im allgemeinen und besonders um den der wichtigsten Hypothese, der Außenweltshypothese, handelt. Die Deutung führt zu einer Besprechung der großen vereinheitlichenden Theorien der Physik, vornehmlich der Elektronentheorie. Bewundernswert ist neben der Kenntnis des Gebietes die Leichtigkeit

der Darstellung, welche auch die verwickeltsten Fragen dem Verständnis näher bringt. Das Kapitel: Die Diskontinuität der Materie ist so meisterhaft in dem Aufbau der von Stufe zu Stufe an Überzeugungskraft zunehmenden Beweise und Belege, daß es ein hoher Genuß ist, dem Gedankengange des Autors zu folgen.

Auch den erkenntnistheoretischen Erwägungen des Verfassers kann man in ihren Ergebnissen für die exakten Wissenschaften beipflichten. Er definiert die Hypothesen als unbewiesene Annahmen, die um anderer Annahmen oder Tatsachen willen gemacht werden, und findet den Wert der Hypothesen in ihrer Wahrscheinlichkeit. Bei der Anwendung dieser Sätze aber zur Entkräftung der gegen die Außenwelthypothese gerichteten Einwürfe, muß ich einen speziellen Punkt zur Sprache bringen. Der Verfasser sucht den Schluß auf die Außenwelt oder ein fremdes Bewußtsein zu rechtfertigen. Nun findet aber die Analyse desjenigen Erlebnisses, in welchem Teile der Außenwelt zum Bewußtsein kommen, nichts von einem Schluß. Außerdem bleibt es problematisch, ob wirklich die Beschränkung auf rein psychische Inhalte den Gedanken einer allerdings lückenhaften Regelmäßigkeit entstehen lassen kann, der erst durch die Annahme außerweltlicher Einflüsse zu einer vollständigen Regelmäßigkeit umgewandelt wird, oder ob nicht vielmehr bei bloßer Beschränkung auf psychische Inhalte überhaupt nicht der Gedanke irgendwelcher regelmäßiger Verknüpfung entstehen könnte. Weiterhin befremdet denjenigen, welcher die neuere Bewußtseinsphänomenologie der Münchner und der Göttinger Schule etwa anerkennt, die Meinung, daß „der Begriff des Seins durch Beachten des Gemeinsamen in dem vergleichenden Durchlaufen der Bewußtseinsinhalte entstehe“. Im Gegensatz zu dieser psychologistischen Ableitung wäre dann die Tatsache als letzte Tatsache herauszuheben, daß wir in den Bewußtseinsinhalten Gegenstände denken, und daß die qualitativen Eigentümlichkeiten dieses Aktes sich in keiner Weise aus Eigentümlichkeiten anderer Bewußtseinsinhalte ableiten lassen. Solche Abweichungen, die bei der Umstrittenheit der erkenntnispsychologischen Begriffe unvermeidlich auftreten, hindern indessen nicht, daß sich der Leser gern der umsichtigen Führung des Verfassers anvertraut. Dabei muß besonders gerühmt werden, daß die klare Darstellung dem Physiker auch die philosophischen Teile erschließt, und dem speziell philosophisch geschulten die physikalischen Theorien nahe bringt. Nur wer ein Gebiet beherrscht, kann es in solcher Einfachheit darstellen.

Während Becher die Annahme einer körperlichen Außenwelt, die aus Molekeln, Atomen und Elektronen aufgebaut ist, und die kinetische Naturauffassung gegen erkenntnistheoretische Angriffe verteidigt, wendet sich v. d. Pfordten in seinen Vorfragen der Naturphilosophie gegen die philosophierenden Naturforscher selbst. Sein Buch zerfällt in einen erkenntnistheoretischen Teil, welcher als erkenntnistheoretischen Grundsatz eine Theorie des Konformismus darstellt, und dann zwei Gesichtspunkte als unzureichend erweist, unter denen eine allseitige Lösung versucht worden ist, die Energie und die Empfindung; und in einen spekulativen Teil, welcher die Naturgesetze deutet und schließlich ein Gesamtbild des Naturgeschehens entwirft. Der Verfasser sucht zwischen dem naiven Realismus und dem extremen Phänomenalismus zu vermitteln, indem er die Begriffe der Naturwissenschaft und die daraus gebildeten Gesetze der Wirklichkeit entsprechen läßt; diesen Erkenntniswert bezeichnet er als Konformismus und drückt den Grad jeweiliger

Erkenntnis durch eine Konformität verschiedener Ordnung aus. Er unterscheidet dann drei Reiche der Erkenntnis: das der Realität (Wirklichkeit, Einzeldinge), das der Konformitäten (Allgemeines, Begriffe) und das des Wesens der Dinge (absolutes Sein, Dinge „an sich"). Seine Abhandlung will durch die Tatsache der chemischen Synthese beweisen, daß ein solches zweites Reich existiert, und daß die Konformitäten des zweiten Reiches eine sichere und bestimmte Verbindung und Annäherung zwischen dem ersten und dritten Reiche darstellen (S. 33). Mir scheint es, daß der Begriff der Konformität an den Vieldeutigkeiten leidet, die dem Begriffe des Entsprechens anhaften. Unter Entsprechen läßt sich eigentlich die ganze Stufenfolge von Beziehungen zweier Gegenstände denken, die von einer vielleicht nur durch ein einziges Merkmal vermittelten Zuordnung bis zur größtmöglichen Ähnlichkeit führt. Die Anordnung der Konformitäten denkt sich der Verfasser nach dem Grad von experimenteller Richtigkeit der ihnen zugrunde liegenden Urteile. Falls hierunter die Wahrscheinlichkeit verstanden ist, zerfallen die Konformitäten in die altbekannte Teilung wahrscheinlicher und unwahrscheinlicher Hypothesen, falls die Ordnung der Konformitäten aber nach Graden der Abstraktion geschieht, erhellt wiederum nicht, in welchem Grade sie das Wirkliche in sich fassen. Obgleich mir demnach hierin noch eine Schwierigkeit zu liegen scheint, ist doch der Versuch anzuerkennen, die Kluft zwischen dem ersten und dem dritten Reiche zu überbrücken, und wer überhaupt dieses Problem zugibt, wird gewiß auch aus den Darlegungen des Verfassers mannigfache Anregung schöpfen. In der gerechten Einschätzung seiner Gegner und der ruhigen, eingehenden Prüfung widersprechender Ansichten ist das Buch ein treffliches Beispiel für diejenige Art philosophischer Kritik, die allein fruchtbar zu werden verspricht.

Eine in allen Einzelheiten systematisch durchgeführte Naturphilosophie ist endlich die Philosophie der unbelebten Materie von Stöhr. Die Anfechtungen, welche die Grundlagen der Physik von der Erkenntnistheorie zu erleiden hatten, hemmen ihn nicht in seinem Vorhaben, aus bestimmten Annahmen über die Natur der Uratome der Materie die Erscheinungen unserer physikalisch denkbaren Welt abzuleiten. Nach einer kurzen, nicht tiefen Erörterung des erkenntnistheoretischen Charakters der Atomistik wird gleich die kleinste Zahl von Eigenschaften der letzten Teilchen festgestellt und ein Urstoßgesetz für ihre Bewegung formuliert. Mit der Austeilung solcher elementarer Eigenschaften ist der Verfasser nicht verschwenderisch; so haben etwa seine Uratome noch nicht die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit. Aus dem Uratomgesetz ergeben sich Gesetze für Uratomballungen, aus Uratomballungen bilden sich Aggregate der ersten bis zur siebenten Ordnung; zur letzten gehören die festen Körper. Des weiteren werden die Eigengeschwindigkeiten dieser Aggregate besprochen und schließlich an der Hand reichen physikalischen Materials die Möglichkeit einer monergetischen Umformung physikalischer Hypothesen dargelegt. So bewundernswert der Scharfsinn ist, mit dem der Verfasser aus reinen Thesen die reiche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ableitet, so ungenießbar sind diese Ableitungen doch für denjenigen, der alle solche unverifizierbaren Vermutungen eben nur als Vermutungen gelten läßt. Es ist ein Wagnis unserer Zeit, für deren erkenntnistheoretische Zurückhaltung die beiden zuerst besprochenen Schriften ein Zeugnis sein können, ein Buch zu unterbreiten, das an die Weltentstehungslehre des

Descartes erinnert. Die ausgedehnten rein physikalischen Teile des Buches liegen außerhalb des Gebietes dieser Zeitschrift; auch hier stehen die Meinungen des Verfassers bisweilen in auffallendem Gegensatze zu den herkömmlichen. So verficht er etwa die Emissionshypothese gegen die Undulationshypothese; aber wie mir scheint mit wenig Glück. Seine Argumente werden bei dem Laien auf Verständnislosigkeit, bei dem Fachmann auf sachlichen Einspruch stoßen. So glaube ich, daß der Nutzen dieses Buches nicht ganz im Verhältnis zu seinem großen Umfange steht.

An weitere Kreise, in denen philosophisches Interesse herrscht und an Freunde der Natur und der Naturwissenschaft wendet sich endlich die populäre Naturphilosophie von Dippe. Der Verfasser sucht empirische Naturwissenschaft und Erkenntnistheorie im transzendentalen Realismus zu vereinigen von einem dualistischen Standpunkte aus, der im religiösen Gebiete zum Theismus gravitiert. So wichtig der Teleologismus als heuristisches Prinzip für die Biologie ist, so unberechtigt ist es auf ihm fußend eine metaphysische teleologische Weltauffassung zu postulieren. Die Beweise, die etwa aus der neueren Astronomie für die teleologische Bedeutung der Erde genommen worden, haben mich wenig überzeugt, ganz abgesehen von der gelegentlich wenig glücklichen Stilisierung. „Nirgends im ganzen Fixsternsystem ist ein Leben höherer Tiere und intellektueller Wesen möglich, sofern dort nicht ebenso günstige Bedingungen wie auf der Erde nachgewiesen werden können" (S. 259). Ist denn das ein Beweis? Ist ein Gegenstand deshalb unmöglich, weil ich seine Tatsächlichkeit nicht beweisen kann? Was sich jenseits der Milchstraße abspielt, kümmert unseren Argumentator wenig. Er gibt zwar zu, daß „die Welt jenseits der Milchstraße nicht mit Brettern vernagelt sein wird, aber leuchtende Körper können sich daselbst nicht mehr befinden, sonst würden wir ihr Licht wahrnehmen" (S. 260). Wenn die Astrophysik so simpel wäre, dann würde tatsächlich die populäre Physik des Alltags, die jeder von uns in sich trägt, der wissenschaftlichen Forschung vorzuziehen sein. Welche Naivität liegt auch in der Besprechung der Marskanäle! „Sicherlich sind sie für jetzt keine Wasserzuleitungen mehr" (S. 255). Das Angeführte mag als Stichprobe genügen. Auch über das Kapitel 19, Der menschliche Geist, wollte ich mich hier äußern. Aber ich stehe davon ab, da sicherlich die Verschiedenheiten der Richtungen, welche noch in die moderne Psychologie hineinragen, mit Schuld daran tragen, daß sie sich in demjenigen, welcher auf diese Weise dem Weltgeiste sich nähern will, als seltsamste Phantasmagorien widerspiegeln.

Leipzig. O. Klemm.

Hagemann, Georg, Dr., weil. Professor der Philosophie an der Akademie zu Münster, Elemente der Philosophie. Dritter Teil. Psychologie. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Siebente Auflage, teilweise neu bearbeitet und vermehrt von Dr. **Adolf Dyroff**, Professor an der Universität Bonn. Mit 27 Abbildungen. gr. 8° (XII u. 354). Freiburg 1895,

Herdersche Verlagshandlung. M. 4,—, geb. in Halbleder M. 4,80.

Die Hagemannsche Psychologie ist als ein führendes Werk allen denen bekannt, für welche die Psychologie unter den Elementen der Philosophie vorkommt. Nach dem Tode des Verfassers mußte eine andere Hand die neue Auflage herausgeben. Die Aufgabe des Buches blieb dabei gewahrt, eine kurze und nicht allzu abstrakte Orientierung über die wichtigsten und anerkannten Tatsachen, Begriffe und Gesetze der Psychologie zu geben. Da hierbei eine Berücksichtigung mancher Ergebnisse der neueren experimentellen Psychologie erforderlich war, ist der Umfang des Buches trotz verschiedener Kürzungen gewachsen. Mit anerkennenswerter Kritik hat der Bearbeiter den Standpunkt des Verfassers im wesentlichen gewahrt, und etwa mit Recht die endgültig antiquierte Lehre von dem Gefühl als dem dritten Seelenvermögen ausgeschieden. Nach dem Vorbild der Darstellung in den modernen Lehrbüchern der Psychologie hat er auch die Einteilung des Stoffes geändert; so ist die Besprechung der metaphysischen Begriffe an das Ende gerückt. Zahlreiche Bemerkungen über die Geschichte der Psychologie und der einzelnen psychologischen Probleme stellen ebenso interessante Beziehungen zur allgemeinen Geschichte der Philosophie her, wie sie zur Würdigung der psychologischen Bestrebungen im speziellen beitragen.

27 sinnesphysiologische Abbildungen, reiche Literaturausgaben und ein Sachregister dienen in erfreulicher Weise zur Orientierung.

Leipzig. O. Klemm.

Uphues, Goswin, Prof. Dr., Vom Bewußtsein. Zickfeldt. Osterwieck i. H. 1904. 50 S.

„Bewußtsein" bedeutet für Uphues dreierlei: eine Gruppe gleichzeitiger und aufeinanderfolgender, vergangener und zukünftiger Bewußtseinsvorgänge, die wir als mein, dein, sein ... bezeichnen", dann ein „Wissen von Gegenständen, die von diesem Bewußtsein oder Wissen verschieden sind", und schließlich — und zwar in seiner erkenntnistheoretisch wichtigsten Bedeutung die „nota constituens", durch welche die Bewußtseinsvorgänge zu Bewußtseinsvorgängen werden. Bewußtsein in diesem Sinne nennt der Verfasser „Bewußtheit". Sie ist das Wissen jedes Bewußtseinsvorganges um sich selbst. — Die beständig verschwindenden Teile der Empfindungen und Gefühle werden durch die Bewußtheit „zusammengehalten" und zur Einheit verbunden. — Nun ist die Bewußtheit aller Bewußtseinsvorgänge eine und dieselbe, sie ist „das, was wir die Einheit des Bewußtseins nennen, was wir einzig und allein unter dem Ich verstehen können". — Dem Bewußtsein gegenwärtig ist nur das Individualisierte, nur das, was an eine „materia quantitate signata" geknüpft ist. Dieses aber steht selbst wieder unter der Voraussetzung eines individualisierten, d. h. eines Bewußtseins, das aufgefaßt wird als mit einem „Eigenörtlichkeit" besitzenden Körper verbunden. Es ist der Ausdruck desselben Verhaltens, daß „Sach-Urteile" zu ihrer Voraussetzung „Ich-Urteile" haben, die eben nur unter der Bedingung der Annahme eines individualisierten Bewußtseins möglich sind. Den Gegenstand selbst „enthebt die Individuation aus der Sphäre des Unbestimmten, Schwankenden", sie „gibt ihm eine bestimmte, eine ihm eigentümliche

unübertragbare Stelle im Reiche der Tatsachen und damit im Reiche der Wahrheit". — Die ersten Bedingungen der Individuation sind Raum und Zeit, nach Uphues Begriffe, oder „die objektiven Regeln, die den Empfindungen selbst Halt und Bestand geben". Dazu kommt als weitere Bedingung „eine Besonderung des raumzeitlichen Gesetzes, in der besonderen Gestalt, wie es uns in der Widerstand entgegensetzenden Ausdehnung entgegentritt". Die psychologische Leistung des Individuationsgesetzes nun ist die Begründung der Gemeinsamkeit unserer Erlebnisse vom Gegenstande. Das Individuationsgesetz ist der Grund der Assoziation der auf denselben Gegenstand bezogenen Gesichts- und Tastempfindungen. Nun ist Individuation nach Uphues die Bedingung der Tatsächlichkeit von Erlebnissen gerade so, wie der Wahrheit von Gedanken, nur daß diese letzteren ihre Individuation nicht durch die „Eigenörtlichkeit" der Körper, sondern dadurch erhalten, „daß sie auf das überzeitliche, alles umfassende göttliche Bewußtsein zurückgeführt werden, das sie denkt und in dem sie ihren letzten objektiven Grund haben". Erkenntnistheorie mündet so für den Verfasser in Metaphysik. — Streng genommen sind dem Bewußtsein gegenwärtig stets nur Urteile, die uns nur in Wortvorstellungen gegeben sind, und zwar in Gesichtsvorstellungen geschriebener oder in Gehörsvorstellungen gesprochener Worte. — Die Welt der Anschauungen (oder Dinge) kommt nur „durch die Begriffe, die Gesetze sind, zustande. Sie sind das raumzeitliche Gesetz der Individuation". — Allein, das begriffbildende Denken als Voraussetzung der Individuation lehrt uns außer dem Dasein der Dinge auch deren „über das individuell bestimmte Dasein hinausgehende Wesen" kennen. Es kommt in dem Verhältnis der Über- und Unterordnung der Begriffe zum Ausdruck. Mittelst der Begriffe erfassen wir gleichsam durch das Medium der Vergänglichkeit hindurch die metaphysische Welt des Seins und der Wahrheit. — Durchaus originell erscheinen hier aristotelische und thomistische Gedankenelemente mit Motiven der modernen Erkenntniswissenschaft verarbeitet. Vieles ist mehr angedeutet als ausgeführt. Das zentrale Problem der Uphuesschen Erkenntnislehre aber kommt auch in der vorliegenden scharfsinnigen Studie zu klarem Ausdruck: die metaphysische Bedeutung aller Erkenntnis. An dieses wird daher alle sachliche Kritik auch hier anzuknüpfen haben.

Breslau. R. Hönigswald.

II.

Philosophische und soziologische Zeitschriften.

Archiv für Philosophie, I. Abteilung (Berlin, Reimer).

Bd. 21, Heft 2 (N. F. **XIV, 2**).

Leopold, M., Leibnizens Lehre von der Körperwelt als Kernpunkt des Systems.
Antoniades, B., Die Staatslehre des Mariana.
Schwarz, E., Beiträge zur Kantkritik.
Müller, A., Die Religionsphilosophie Teichmüllers.
Schultz, *Πυθαγόρας*.
Jahresbericht.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Leipzig, Voigtländer.)

Bd. 131, Heft 1.

Falckenberg, R., Nachruf auf Ludwig Busse.
Müller, A., Über Atomismus und Mechanismus.
Mally, E., Das Mafs der Verschiedenheit.
Dutoit, E., Bericht über die Erscheinungen der französischen philosophischen Literatur im Jahre 1903.
Frischeisen-Koehler, M., Die historische Anarchie der philosophischen Systeme und das Problem der Philosophie als Wissenschaft.
Rezensionen. — Notizen. — Neu eingegangene Schriften. — Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. (Leipzig, J. Ambr. Barth.) (I. Abt.: Zeitschrift für Psychologie.)

Bd. 46, Heft 3.

Pappenheim, M., Merkfähigkeit und Assoziationsversuch.
Baerwald, R., Die Methode der vereinigten Selbstwahrnehmung.
Literaturbericht.
Müller-Freienfels, R., Zur Theorie der Gefühlstöne der Farbenempfindungen.
Herbertz, R., Die angeblich falsche Wissenstheorie der Psychologie.
Literaturbericht.

Archiv für die gesamte Psychologie (Leipzig, Engelmann).

X. Bd., Heft 1 und 2.

Lehmann, A., u. Pedersen, R. H., Das Wetter und unsere Arbeit. (Mit 20 Figuren im Text.)
Tassy, E., Ideativer Erethismus.
Gebsattel, E. Frhr. v., Bemerkungen zur Psychologie der Gefühlsirradiation.
Biske, F., Zum Verständnis des psychophysischen Gesetzes.
Literaturbericht. — Einzelbesprechungen. — Referate.

X. Bd., Heft 3 und 4.

Rose, F., Johann Georg Sulzer als Ästhetiker.
Renauld, v., Über reflexive Sympathie.
Kiesow, F., Über einige Berührungstäuschungen.

Martin, L. F., Zur Begründung und Anwendung der Suggestionsmethode und der Normalpsychologie.
Levi, R., Zur Analyse der Empfindungen, besonders der Lichtempfindungen.
Messer, A., Bemerkungen zu meinen experimentell-psychologischen Untersuchungen über das Denken.
Einzelbesprechungen. — Referate.

XI. Bd., Heft 1.

Störring, G., Experimentelle Untersuchungen über einfache Schlufsprozesse.
Kirschmann, A., u. Dix, D. S., Experimentelle Untersuchung der Komplimentärverhältnisse gebräuchlicher Pigmentfarben.

Kritische Blätter für die gesamten Sozialwissenschaften (Dresden, Boehmert).

III, Heft 11.

Weber, A., Über die Wertzuwachssteuer.
Pape, R., Fabrik und Handwerk.
Válvi, Die französische Soziologie der Gegenwart. II. Emile Durkheim.
Auerbach, E., Zur Justizreform, II.
Hottenrott, Verfassungs- und Verwaltungsorganisation der Städte.
Stoecker, H., Aus der modernen Literatur zur sexuellen Reformbewegung.
Einzelbesprechungen. — Miscellen. — Bibliographie.

Mind (London, Williams and Norgate).

New Ferres, Nr. 65.

Foston, H., Non-Phenomenality and Otherness.
Stout, G. F., Immediacy, Mediacy and Coherence.
Haywood, M., Plato's Psychology in its bearing on the Development of Mill (I).
Discussions. — Critical notices. — New books. — Philosophical Periodicals. — Notes.

The Philosophical Review (Macmillan Comp., Lancaster P. A.).

Vol. XVI, Nr. 6.

Leighton, H. A., The objects of knowledge.
Lovejoy, A. O., Kant's classification of the forms of judgment.
Hollands, E. H., Possibility and reality.
Cunningham, G. W., Discussion: Dr. Ewer on the freedom of the will.
Reviews of books. — Notices of new books. — Summaries of articles. — Notes.

The Psychological Review (Baltimore, Review Publishing Co.).

Vol. XIV, Nr. 6.

Carr, H., Apparent control of the position of the visual field.
Mead, G. H., Concerning animal perception.
Rowland, E. H., A study in vertical symmetry.
Baldwin, H. M., Logical community and the difference of discernibles.

Vol. XV, Nr. 1.

Marshall, H. R., The Methods of the naturalist and the psychologist: President's address.
Fernald, G. M., Studies from the Bryn Mawr College Laboratory. The effect of brightness of background on the appearance of color-stimuli in peripheral vision.
Sidis, B., The doctrine of primary and secondary sensory elements (I).

The Hibbert Journal (London, Williams and Norgate).

Vol. VI, Nr. 2.

Tyrrell, G., The prospects of modernism.
Gerard, The papal encyclical from a catholic's point of view.
Schwab, L. H., The papacy in its relation to American ideals.
Bishop of Carlisle, The catholic church: What is it?
Lodge, O., The immortality of the soul.
Wallace, Wm., The religion of sensible scotsmen.
Schmidt, N., The „Jerahmeel" theory, and the historic importance of the negeb.
Muirhead, Religion a necessary constituent in all education.
Coe, G. A., The sources of the mystical revelation.
Moore, Stuart, The magic and mysticism of to-day.

Brown, A., The reasonableness of christian faith.
Hacks, L. P., The alchemy of thought.
Discussions. — Reviews. — Bibliography of recent literature.

The Psychological Bulletin (Baltimore, Review Publishing Co.).

Vol. IV, Nr. 11.

Lovejoy, A. O., Professor Ormond's Philosophy.
Psychological literature. — Discussion. — Books received.

Vol. IV, Nr. 12.

Tufts, J. H., On the psychology of the family.
Hill, C. M., Voluntary organisations.
Psychological literature etc.

Vol. V, Nr. 1.

Buchner, E. Fr., Psychological progress in 1907.
Psychological literature etc.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. (New York, Scientific Press.)

Vol. IV, Nr. 23.

Fullerton, G. St., The doctrine of the eject.
Hughes, P., Concrete conceptual synthesis.
Ewer, B. C., The Anti realistic „How"?
Reviews and abstracts of literature. — Journals and new books. — Notes and news.

Vol. IV, Nr. 24.

Davies, A. E., Imagination and thought in human knowledge.
Franz, Sh. J., Psychology at two international scientific congresses.
Bush, W. T., Sub specie aeternitatis.
Reviews etc.

Vol. IV, Nr. 25.

Calkins, M. Wh., Psychology: What is it about?
Mc. Gilvary, E. Br., Realism and the physical world.
Reviews etc.

Vol. IV, Nr. 26.

Vailati, G., The attack on distinctions.
Discussion. — Reviews etc. — Index to Volume IV.

Vol. V, Nr. 1.

Lovejoy, A. O., The thirteen pragmatisms. I.
Calkins, M. Wh., Psychology as science of self. I: Is the self body or has it body?
Reviews etc.

Vol. V, Nr. 2.

Lovejoy, A. O., The thirteen pragmatisms. II.
Discussion. — Societies. — Reviews etc.

Vol. V, Nr. 3.

Alexander, A. B. D., Kuno Fischer, An estimate of his life and work.
Calkins, M. Wh., Psychology as science of self. II: The nature of the self.
Discussion etc.

The Sociological Review (London Sherratt and Hughes).

Vol. I, Nr. 1.

Hobhouse, L. T., Editorial.
Westermarck, E., Suicide: a chapter in comparative ethics.
Morrison, W. D., The criminal problem.
Marett, R. R., A sociological view of comparative religion.

Fisher, H. A. L., The sociological view of history.
Discussions. — Reviews of books. — Periodical literature. — Books received. — Notices.

Revue Philosophique (Paris, Alcan).

32. année, Nr. 12.

Biervliet, van, J. J., La psychologie quantitative. III. Psychologie expérimentale.
Ribot, La mémoire affective: Nouvelles remarques.
Lee, Vernon, La sympathie esthétique.
Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Table des matières.

33. année, Nr. 1.

Lalande, A., Pragmatisme, humanisme et vérité.
Paulhan, F., La contradiction de l'homme.
Biervliet, van, J. J., La psychologie quantitative (fin).
Jankelevitch, Dr., Guerre et Pacifisme, d'après des ouvrages récents.
Revue générale. — Analyses et comptes rendus etc.

33. année, Nr. 2.

Millioud, Essai sur l'histoire naturelle des idées.
Paulhan, La contradiction de l'homme (Suite et fin).
Champeaux, Dr., Une critique des langues conventionnelles.
Dumas, G., Dr., La logique d'un dément.
Analyses et comptes rendus etc.

Revue néoscolastique (Louvain, Institut supérieur de philosophie).

XIV. année, Nr. 4.

Balthasar, N., Le problème de Dieu, d'après la philosophie nouvelle.
Wulf, M. de, Première leçon d'esthétique.
Michotte, A., A propos de la „méthode d'introspection“ dans la psychologie expérimentale.
Mandonnet, P., Le traité „De erroribus philosophorum“ (XIII. siècle).
Bulletins bibliographiques. — Mélanges et documents. — Bulletin de l'Institut de Philosophie. — Comptes rendus. — Ouvrages envoyés à la rédaction. — Table des matières pour l'année 1907.

Revue de Philosophie (Paris, Chevalier et Rivière).

7. année, Nr. 11.

Moisant, X., Le problème du mal.
Notes et discussions. — Étude critique. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques. — L'enseignement philosophique.

7. année, Nr. 12.

Peillaube, E., L'organisation de la mémoire. I. La fixation des impressions.
Duhem, P., Le mouvement absolu et le mouvement relatif (III).
Meunier, R., La psychologie et la philosophie de N. Vaschide.
Notes etc.

8. année, Nr. 1.

Dromard, G., Les éléments moteurs de l'émotion esthétique.
Peillaube, E., L'organisation de la mémoire. II. Vie latente des souvenirs.
Martin, H., Une histoire des idées esthétiques.
Variété. — Analyses usw.

8. année, Nr. 2.

Enquête sur l'idée de démocratie.
Borell, Ph., L'idée de démocratie.
Beaupuy, C. de, L'argument de saint Anselme est a posteriori.
Duhem, P., Le mouvement absolu et le mouvement relatif.
Étude critique. — Analyses etc.

Rivista Filosofica (Pavia, Bizzoni).

Anno IX, Vol. X, Fasc. V.

Juvalta, E., Il metodo dell' economia pura nell' etica.
Rossi, G., Vico né tempi di Vico.
Morselli, E., Vita morale e vita sociale.
Carlo, E. di, La filosofia del diritto ridotta alla filosofia dell' economia.
Faggi, A., Un poeta filosofo (Sully Prudhomme).
Rassegna bibliografica. — Bollettino bibliografico. — Articoli di Reviste stranieri. — Sommari delle Riviste straniere. — Libri ricevuti. — Indice dell' annata.

Il Rinnovamento (Milano).

Anno I, Fasc. 11—12.

Norstroem, N., La vita odierna dello spirito.
Graf, A., Non è cosa nostra il cristianesimo?
Boine, G., S. Giovanni della croce.
Scotti, T. Gallarati. Una pagina di Mickiewicz.
West, A., Il bue e l'asino nella leggenda della natività.
Crespi, A., La teoria dell' evoluzione nel suo aspetto filosofico.
Murri, R., L'enciclica „pascendi" e la filosofia moderna.
Valentini, G., Fede intellettuale o fede morale?
Cronaca di studi religiosi. — Cronaca di vita e pensiero religioso. Libri e riviste.

Česca Mysl (Prag, Laichter).

Ročnik VIII, Sesit 5.

Čada, Fr., Sur la philosophie de Fr. Amerling.
Tichy, G., L'individualisme social (Fin).
Hoch, Ch., Les Hussites et la guerre (Suite).
Revue générale. — Analyses et comptes rendus. — Revue périodique. — Faits divers.

Ročnik VIII, Sesit 6.

Němec, B., Remarques sur l'anniversaire de Linne.
Hoch, Ch., s. Ses. 5 (Fin.).
Čada, Fr., Sur la philosophie de Fr. Amerling.
Documents. — Revue générale etc.

Przeglad Filozoficzny (Warschau).

Rok X, Sesit IV.

Bieganski, W., Etat actuel de la philosophie de la nature.
Ders., Du jugement inductif.
Łukasiewicz, J., Du jugement inductif.
Twardowski, K., Les théories idio et allogénétiques du jugement.
Ochorowicz, J., Les nouvelles idées sur la matière.
Bieganski, W., L'analogie, sa valeur scientifique.
Lukasiewicz, J., La logique et la psychologie.
Borowski, M., La critique du concept de la causalité.
Wais, K., Les animaux sont-ils intelligents?
Wyczółkowska, A., La psychologie de l'ouïe.
Ders., La psychologie du langage.
Mikulski, A., Les travaux polonais écrits par des aliénés.
Biro, M., Théorie des perturbations psychiques, causées par des tumeurs cérébrales.
Lagowski, M., La morale de la population du Royaume de Pologne de 1848 à 190?, illustrée par des chiffres.
Bandrowski, B., Analyse psychologique des phénomènes de la pensée.
Witwicki, W., Psychologie des relations personnelles.
Stögbauer, A., Quand les diverses représentations ont-elles le même objet?
Szyc, A., La psychologie de l'enfant au XX-ème siecle.
Ders., De l'évolution des notions morales chez les enfants.
Kurnatowski, J., L'association comme facteur moral.
Rubczyński, W., Les relations entre l'histoire de l'esthétique et l'histoire de l'art.
Olszewski, M., L'art chez l'enfant et chez l'homme primitif.
Biesiekierski, De notione et divisione naturae secundum Augustinum.
Gabryl, F., De l'essence des images de la mémoire.
Lewkowicz, J., La philosophie et les sciences naturelles.
Ders., Critique de la notion naturaliste du progrès.
Minkiewicz, R., L'analyse de l'instinct du déguisement.

Noiszewski, K., Comment naissent les notions visuelles de la grandeur et de l'éloignement.
Sterling, S., La psychologie de la pensée.
Złotnicki, De la dépersonnification des souvenirs.

Anthropos (Salzburg, Zaunrith).

Bd. II, Heft 1.

Morice, F. G. A., The great Déné race (Contin).
Caius, P. H., Au pays des castes.
Coll, C. v., Matrimonia Indigenarum Surinamensium.
Müller, Fr. A., Trapp, O., Wahrsagerei bei den Kaffern (Schluß).
Arnaiz, Fr. Gr., Los habitantes de la prefectura de Chiang-chiu, Fu-kien, Süd-china (Contin).
Rougier, P. E., Maladies et médicines à Fiji autrefois et aujourd'hui.
Müller, Br. H., Grammatik der Mengen-Sprache.
Friedrich, M., Description de l'enterrement d'un chef à Ibouzo (Niger).
Egidi, V. M., La Tribù di Kuni.
Cadière, L., Philosophie populaire annamite.
Casartelli, Hindu mythology and literature as recorded by Portuguese missionaries of the early 17. century (Coutin).
Pinart, A. S., Geroglifos entre los Indios de la Florida.
Levistre, L., Sur quelques stations doméniques de l'Algérie.
Lehmann, W., Essai d'une monographie bibliographie sur l'île de Pâques.
Ders., Le congrès des Américanistes à Québec.
Bibliographie.

Revue de Métaphysique et de Morale (Paris, Colin).

16. anné, Nr. 1.

Boutroux, E., William James et l'expérience religieuse.
Bergson, H., A propos de l' „Evolution de l'intelligence géométrique".
Bouasse, H., Evolution de la matière et physique des corps solides.
Dwelshauvers, G., De l'intuition dans l'acte de l'esprit.
Etudes critiques. — Discussions. — Questions pratiques. — Supplément.

Philosophisches Jahrbuch (Fulda, Aktiendruckerei).

XXI. Bd., Heft 1.

Gutberlet, C., Der gegenwärtige Stand der psychologischen Forschung.
Wunderle, G., Die Lehre des Aristoteles von der Zeit.
Ziesché, K., Die Naturlehre Bonaventuras.
Geyser, J., Die Vorzüge und Schwächen der neueren Untersuchung der Denkvorgänge durch das Aussageexperiment.
Renner, C., Zur Äquipollenz der Urteile.
Rezensionen und Referate. — Zeitschriftenschau. — Miszellen und Nachrichten.

III.

Bibliographie.

I. Geschichte der Philosophie.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Benno Erdmann. 25.—27. Heft. Halle 1907. 9,40 M.

Inhalt: 25. Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie. Von H. Hadlich. VIII. 82 pp. 2,60 M. — 26. Die Grundlagen einer vollständigen Syllogistik. Von J. Ed. Th. Wildschrey. X, 160 pp. Mit 1 Taf. 4 M. — 27. Die Stellung des Alexander von Aphrodisias zur Aristotelischen Schlufslehre. Von G. Volait. VII, 104 pp. 2,80 M.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von R. Falckenberg. 3. Heft. Die Lehre vom Zufall bei Émile Boutroux. Ein Beitrag zur Geschichte der neuesten französischen Philosophie. Von O. Boelitz. Leipzig 1907. 8°. V, 120 pp. Subskr.-Pr. 3,20 M.; Einzelpr. 4,— M.

Ammundsen, V., Den unge Luther. Studier over hans Theologie. Kiøbenhavn 1907. 160 pp. 3,75 M.

Bélart, H. S., Friedrich Nietzsche und Richard Wagner. Ihre persönlichen Beziehungen, Kunst- und Weltanschauungen. Berlin 1907. 8°. IV, 104 pp. 2 M.

Drews, Arth., Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena 1907. XII, 339 pp. 10 M.

Hegels, G. W. F., Phänomenologie des Geistes, mit einer Einleitung und einigen erläuternden Anmerkungen am Fuße der Seiten für den akademischen Gebrauch herausgegeben von G.. J.. P.. J.. Bolland. Leiden und Amsterdam 1907.

Siegel, C., Herder als Philosoph. Stuttgart 1907. 8°. XVI, 245 pp. 4 M.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Clem. Baeumker und G. v. Hertling. VI. Bd. 3. Heft. Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Nach den Quellen dargestellt. Von **G. Grunwald.** Münster 1907. 8°. X, 164 pp. 5,50 M.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von W. Bousset und Hm. Gunkel. 10. Heft. Hauptprobleme der Gnosis. Von **W. Bousset.** Göttingen 1907. 8°. VI, 398 pp. 12 M.

Neumark, D., Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. nach Problemen dargestellt. I. Bd. Die Grundprinzipien I. 1. Buch. Einleitung. 2. Buch. Materie und Form. Berlin 1907. 8°. XXIV. 615 pp. 15 M.

Wenzel, Alfred, Die Weltanschauung Spinozas. I. Bd. Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge. Leipzig 1907. 8°. VIII, 479 pp. 9 M.

Dugard, M., Emerson. Paris 1907. 8°. 7,50 M.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. II. Bd. Berlin 1907. 8°. XIV, 732 pp. 15 M.

II. Allgemeine Philosophie und Metaphysik.

Frischeisen-Köhler, Mx., Moderne Philosophie. Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme. Stuttgart 1907. XII, 412 pp. 9,60 M.

Gottlob, Adf., Ablaßentwicklung und Ablaßinhalt im 11. Jahrhundert. 3 Aufsätze. Stuttgart 1907. VII, 68 pp. 3 M.

Gramzow, O., Kurzer Kommentar zum Zarathustra. Charlottenburg 1907. 144 pp. 3 M.

Gregory, C. R., Canon and Text of the New Testament. Edinburgh 1907. 548 pp. 14,40 M.

Horneffer, E., Wege zum Leben. Der höchste Wert. Gott und Mensch. Die Ehe. Der Tod. Leipzig 1908. 8°. III, 148 pp. 3 M.

Marcus, E., Das Gesetz der Vernunft und die ethischen Strömungen der Gegenwart. Herford 1907. 8°. IX, 284 pp. 6 M.

Harrison, F., The Philosophy of common Sense. London 1907. 8°. 472 pp. 10,15 M.

Linde, E., Natur und Geist als Grundschema der Welterklärung. Versuch einer Kulturphilosophie auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage. Als Unterbau einer künftigen allgemeinen Pädagogik. Leipzig 1907. 8°. XVI, 655 pp. 9 M.

Allan, Andr., Matter and intellect. London 1907. 224 pp. 6,75 M.

Behrens, J., Die natürliche Welteinheit. Naturwissenschaftliche und philosophische Bausteine zu einer idealistischen Weltanschauung. Wismar 1907. 8°. 319 pp. 4 M.

III. Psychologie und Sprachwissenschaft.

Untersuchungen, psychologische. Herausgegeben von Thdr. Lipps. I. Bd. 4. Heft. Die Erscheinungen. Die physikalischen Beziehungen und die Einheit der Dinge. Zur Frage der Realität des Raumes. Das Ich und die Gefühle. Das Wissen von fremden Ichen. Von **Thdr. Lipps**. Leipzig 1907. 8°. III u. p. 523—722. S. Nr. 1392. 6 M.

Biottot, Les Grands Inspirés devant la science. — Jeanne d'Arc. Paris 1907. 18°. 3,50 M.

Geyser, Jos., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Münster 1908. 7,50 M.
8°. XVIII, 526 pp. 7,50 M.

Albien, Gst., Der Anteil der nachkonstruierenden Tätigkeit des Auges und der Apperzeption an dem Behalten und der Wiedergabe einfacher Formen. [Aus: „Zeitschrift für experimentelle Pädagogik".] Leipzig 1907. 8°. III, 77 pp. Mit 34 Taf. 5 M.

Misch, G., Geschichte der Autobiographie. I. Bd. Das Altertum. Leipzig 1907. 8°. VIII, 472 pp. 8 M.

Stoll, O., Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie. Leipzig 1908. 8°. XIV, 1020 pp. Mit Abbildgn. 30 M.

van Ginneken, Jac., Principes de linguistique psychologique. Amsterdam 1907. 8⁰. 12, 552 pp. 15 M.

Heinrich, W., Psychologia uczuć. Krakau 1907. 8⁰. V, 256 pp. 8 M. Psychologie der Gefühle.

Meerkatz, A., Einführung in die Psychologie. Für Schule und Selbstbelehrung bearbeitet. Halle 1908. 8⁰. VII, 178 pp. 2 M.

Studien, psychologische. Herausgegeben von W. Wundt. III. Bd. 4.—5. Heft. Neue Folge der philosophischen Studien. Leipzig 1907. 9 M.

IV. Ethik und Rechtsphilosophie.

Sokolowski, P., Die Philosophie im Privatrecht. II. Bd. Der Besitz im klassischen Recht und dem deutschen bürgerlichen Gesetz. Halle 1907. 8⁰. XIV, 469 pp. S. 1902 Nr. 4239. 12 M.

Sternberg, Thdr., J. H. v. Kirchmann und seine Kritik der Rechtswissenschaft. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des realpolitischen Liberalismus. Mit Unterstützung der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Berlin 1908. 8⁰. XX, 209 pp. Mit Bildnis. 5,60 M.

Fouillée, A., Morale des idées-forces. Paris 1907. 8⁰. 64, 395 pp. 7,50 M.

Frankenberger, A., Entwicklung und Moral. Berlin 1907. 8⁰. 220 pp. 4,50 M.

de Gaultier, J., La dépendance de la morale. Paris 1907. 18⁰. 3,50 M.

Gomperz, H., Das Problem der Willensfreiheit. Jena 1907. 8⁰. IV. 166 pp. 4 M.

Morawski, M., Podstawy etyki i prawa. Krakau 1908. 8⁰. 488 pp. Fundamente der Ethik und des Rechts. 8 M.

Schuch, H., Kant, Schopenhauer, Ihering. Die Gedanken-Motivation als Problem der Willensfreiheit. München 1907. 8⁰. 88 pp. 2,50 M.

V. Philosophie der Gesellschaft und der Geschichte.

Abhandlungen, staats- und völkerrechtliche. Begründet von G. Jellinek und G. Meyer, herausgegeben von G. Jellinek und Gh. Anschütz. VI. Bd. 3. Heft. Die Gesellschafts- und Staatslehre der Physiokraten. Von **Bd. Güntzberg**. Leipzig 1907. 8⁰. XV, 144 pp. 4 M.

Kindermann, C., Parteiwesen und Entwicklung in ihren Wirkungen auf die Kultur der modernen Völker. Stuttgart 1907. 8⁰. VII, 130 pp. 3 M.

Mermeix, Le syndicalisme contre le socialisme. Paris 1907. 18⁰. 3,50 M.

Poincaré, R., Questions et figures politiques. Paris 1907. 18⁰. 510 pp. 3,50 M.

Driesmans, H., Dämon Auslese. Vom theoretischen zum praktischen Darwinismus. Berlin 1907. 8⁰. XV, 349 pp. 3,50 M.

Faure, A., L'individu et l'esprit d'autorité. Paris 1907. 18⁰. 3,50 M.

Fischer, L., und **P. C. Roediger,** Die Patentgesetze. II. Tl. Deutschland, Rußland, die Vereinigten Staaten von Nordamerika, Frankreich, Belgien, Italien, Spanien. Eine systematische Übersicht. Berlin 1907. 8⁰. III, 52 pp. S. 1905 Nr. 915. 5 M.

Forschungen, staats- und sozialwissenschaftliche, herausgegeben von Gst. Schmoller und Mx. Sering. 125. u. 129. Heft. Leipzig 1907. 8⁰. 9,80 M.

Inhalt: 125. Soziale und individualistische Auffassung im 18. Jahrhundert. vornehmlich bei Ad. Smith und Ad. Ferguson. Ein Beitrag zur Geschichte der Soziologie. Von Hm. Huth. XV, 160 pp. 4,40 M. — S. Nr. 2106.

Rapaport, M. W., Chr. W. Dohm, der Gegner der Physiokratie und seine Thesen. Berlin 1908. 8°. 143 pp. 3 M.

Bouniatian, M., Studien zur Theorie und Geschichte der Wirtschaftskrisen. I. und II. München 1907. 8°. 11 M.

Inhalt: I. Wirtschaftskrisen und Überkapitalisation. Eine Untersuchung über die Erscheinungsformen und Ursachen der periodischen Wirtschaftskrisen. VII, 188 pp. 4 M. — II. Geschichte der Handelskrisen in England im Zusammenhang mit der Entwicklung des englischen Wirtschaftslebens 1640—1840. III, 312 pp. 7 M.

Trucco, A. M., Il governo economico internazionale (la dottrina utilitaria): teorica delle Hallesint. 2 vol. Milano 1907. 16°. 356, 873 pp. 9 M.

Acton, Lord, The History of Freedom and other Essays. London 1907. 8°. 678 pp. 13,50 M.

Dewe, J. A., Medieval and modern History: its formative Causes and broad Movements. London 1907. 8°. 525 pp. 13,50 M.

VI. Religionsphilosophie und Theosophie.

Gombel, K., Vernunft und Gottesgedanke. Ein Beitrag zur Apologetik. Gießen 1907. 8°. 188 pp. 3,60 M.

Arnal, A., La Philosophie religieuse de Charles Renouvier. Paris 1907. 8°. 335 pp. 7,50 M.

d'Ercole, A., Cristianesimo e suo evo: idee religiose. Napoli 1907. 8°. 304 pp. 10 M.

Fallot, T., La religion de la solidarité. Paris 1907. 16°. VII, 367 pp. 3,50 M.

Scullard, H. H., Early Christian Ethics in the West: from Clement to Ambrose. London 1907. 8°. 308 pp. 7,20 M.

Watson, J., The philosophical Basis of Religion. Glasgow 1907. 8°. 514 pp. 11,50 M.

VII. Naturphilosophie.

v. Hartmanns, Ed., System der Philosophie im Grundriß. II. Bd. Grundriß der Naturphilosophie. Sachsa 1907. 8°. VIII, 220 pp. S. Nr. 1619. 6,50 M.

Depéret, Ch., Les transformations du monde animal. Paris 1907. 8°. 3,50 M.

Lamarck, J., Philosophie zoologique. Paris 1907. 8°. 2 M.

Russell, W., Medical Philosophy. London 1907. 8°. 10,15 M.

Störring, G., Mental Pathology in its Relation to normal Psychology. London 1907. 8°. 308 pp. 12,50 M.

Boucke, Ew. A., Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage. Ein Beitrag zur Geschichte der dynamischen Denkrichtung und Gegensatzlehre. Stuttgart 1907. 8°. XXI, 459 pp. 8 M.

Kassowitz, Mx., Welt—Leben—Seele. Ein System der Naturphilosophie in gemeinfaßlicher Darstellung. Wien 1908. 8°. III. 364 pp. 5 M.

v. d. Pfordten, O., Vorfragen der Naturphilosophie. Heidelberg 1907. 8°. III, 145 pp. 3,80 M.

VIII. Allgemeine Pädagogik.

Hall, G. S., Youth, its Education, Regimen and Hygiene. London 1907. 8°. 390 pp. 8 M.

Meumann, E., Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik und ihre psychologischen Grundlagen. I. Bd. Leipzig 1907. 8°. XVIII, 555 pp. 7 M.

Horn, Ew., Das höhere Schulwesen der Staaten Europas. Eine Zusammenstellung der Stundenpläne. Berlin 1907. 8°. VIII, 209 pp. 6 M.

Keatinge, M. W., Suggestion in Education. London 1907. 8°. 210 pp. 6 M.

Chancellor, W. E., A Theory of Motives, Ideals and Values in Education. Boston 1907. 8°. 13, 534 pp. 10 M.

Meumann, E., Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik und ihre psychologischen Grundlagen. II. Bd. Leipzig 1907. 8°. VIII, 467 pp. 6 M.

Scherer, H., Führer durch die Strömungen auf dem Gebiete der Pädagogik und ihrer Hilfswissenschaften, zugleich ein Ratgeber für Lehrer und Schulbeamte bei der Einrichtung von Bibliotheken. 3. u. 4. Heft. Geschichtsunterricht. Leipzig 1908. 8°. VIII, 168 und VIII, 207 pp. Je 2 M.

Altenburg.
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.



Zur Theorie der ästhetischen Elementarerscheinungen.

Von Dr. **Richard Müller-Freienfels**, Berlin.

2. Artikel.
Inhalt s. 1. Heft S. 95.

II. Konsonanzerscheinungen.

1. Die Musik der primitiven Völker ist in erster Linie rhythmisch. Melodik und Harmonie treten verhältnismäßig, besonders im Vergleich zu der Musik der heutigen Kulturvölker, sehr zurück und sind wenig entwickelt.

Die Form des Lärmmachens, des Schreiens, Singens, Brüllens usw. scheint für jeden tierischen Organismus neben der Form des Gliederbewegens, Hüpfens usw. die nächstliegendste Art der Entladung innerer Spannungen zu sein. Eine Freude am Lärmmachen kann man schon bei Kindern im frühsten Alter bemerken. Aber auch bei Erwachsenen ist häufig eine große Freude am bloßen Radau zu erkennen, auch alle diejenigen, die ganz unmusikalisch sind, die nicht das geringste Gehör für den Unterschied von Tonhöhe haben, ja denen sogar das Rhythmusgefühl fast ganz zu fehlen scheint, können dennoch die Musik, wie man scherzweise zu sagen pflegt, als angenehmes Geräusch empfinden. Auch Gurney[1]) konstatiert einmal, daß auch solche Personen, die man ganz unmusikalisch nennt, denen es unmöglich ist, die geringste Melodie zu behalten, dennoch das lebhafteste Vergnügen empfinden können, wenn die Töne in großen Massen das Ohr durchbrausen.

Das primitivste Instrument dafür ist die menschliche Stimme. So überwiegt auch noch bei den Völkern der

[1]) Gurney, Power of sound, S. 306.

untersten Kulturstufe durchaus die Vokalmusik über die durch Instrumente erzeugte. Das Wertmaß für diese Musik ist durchaus die Stärke[1]. „Je lauter desto schöner“ ist das ästhetische Prinzip, nach welchem der primitive Mensch urteilt, und schließlich kann man ja diese Normierung bis auf eine Kulturstufe verfolgen, die sich hoch erhaben über die der Jäger und Nomadenvölker dünkt. Im Rhythmus, dessen allgemeine Verbreitung durch die Verbindung der Musik mit dem Tanze begünstigt wurde, so daß also motorischer und akustischer Rhythmus sich unterstützten, tritt das erste „Maß“ in den rohen, ungeordneten Ausdruckslärm, in welchem sich die inneren Zustände des primitiven Menschen zu befreien strebten. Der Rhythmus ist, um uns einmal der Terminologie Nietzsches zu bedienen, das erste apollinische Element, das zu dem dionysischen Lärm trat. Es handelt sich nun darum zu verstehen, wie das zweite „Formelement“, die qualitative Ordnung der Töne sich entwickelte, wie sich aus dem rhythmischen „Lärmspielen“ die Melodie und Harmonie heraus entwickelten, und auch hier wie schon beim Rhythmus haben wir zwei verschiedene Gründe zu suchen, einmal solche, die in der Erzeugung der Musik liegen und ferner solche, die in den aufnehmenden Organen zu suchen sind. Und auch hier erscheinen die in der Tonerzeugung liegenden Ursachen als die primären. Denn die Entwicklung wird so vor sich gegangen sein, daß die Harmonien usw. darum dem Ohre gefielen, weil sie durch die Erzeugung von Tönen gegeben waren, nicht etwa so, daß man darum auf den Gedanken gekommen sei, Harmonie zu erzeugen, weil sie den akustischen Organen gemäß waren. Freilich hätte wohl die Gewohnheit allein nie ausgereicht, für sich eine solche Entwicklung der Tonkunst zu bedingen, und so müssen wir annehmen, daß auch die Veranlagung der sensorischen Organe der Entwicklung des Harmoniesystems entgegenkam. Zunächst aber ist jedenfalls die Erzeugung der Töne zu betrachten und zu

[1]) Vgl. hierzu Wallaschek, Anfänge der Tonkunst.

untersuchen, wie das Ohr überhaupt zuerst dazu kam, Harmonien zu vernehmen, da die Natur solche nirgends zu bieten hat.

2. Harmonie und Melodik waren vorgebildet in den klangerzeugenden Instrumenten, die zur Verwendung kamen. Man braucht nicht anzunehmen, daß von vornherein der primitive Mensch den Blas- und Saiteninstrumenten darum den Vorzug gab vor anderen Lärmapparaten, weil dort die Obertöne reiner gewesen seien und sie seinem Harmoniegefühle entgegengekommen wären. Den Grund für die Bevorzugung der Instrumente, die später die Entwicklung der Tonkunst förderten, kann in erster Linie auf praktischem Gebiete gesucht werden. Die menschliche Stimme war das nächstliegende Instrument und leistete besonders bei angehaltenen Tönen schon recht gute Dienste für die Erzeugung von Lärm und Klang, mochte dieser nun praktischen Zwecken, wie Warnungsrufen und Signalen, oder rein ästhetischen Bedürfnissen, d. h. der Entladung innerer Spannungen dienen. Ebenso sind auch die klangerzeugenden Instrumente (man faßt ja die Instrumente überhaupt jetzt gern als Erweiterung unserer Organe) im Erzeugen von starken, lang anhaltenden Tönen solchen Apparaten, die bloße Geräusche hervorbringen, bedeutend überlegen. Ihre Töne dringen weiter und sind leichter zu erkennen als die bloßen Geräusche. Man konnte unmöglich mit Klappern oder Kastagnetten so lange anhaltende Töne hervorbringen als mittelst der Instrumente, welche wirkliche Klänge erzeugten. Es lag in der Natur der Sache, daß die Klänge vor den Geräuschen einen großen Vorzug hatten, dort wo es sich wie in der Kunst, um eine Reizung der Gehörsnerven handelte, die einen äußeren Zweck nicht verfolgte. Neben diesen positiven Vorzügen der größeren Intensität und Dauer hatten die Klänge und die sie erzeugenden Instrumente vor den Geräuschen und geräuschliefernden Lärmapparaten den anderen Vorzug, der mehr negativer Natur ist: es ließen sich bei den Klängen viel leichter alle jene Reizungen des Ohres ausschalten, die wie Kratzen, Schrillen usw. bloß

unlustvoll vermerkt werden, was seinen Grund in der ungleichmäßigen Affizierung der Gehörsnerven hat. Aus rein äußeren Gründen also kamen für die Lärmspiele schon die klangerzeugenden Instrumente mehr in Betracht als die bloßen Geräuschapparate.

3. Dazu kam, daß man bald bemerken mußte, daß die klangerzeugenden Instrumente, also die spezifisch musikalischen noch die qualitative Variation, die Änderung der Tonhöhe zuließen, außer den beiden anderen Eigenschaften, die auch den Geräuschen zukamen, der Intensität und der Dauer.

Das hatte ebenfalls seine praktischen Vorzüge, denn für Signale usw. konnte also größere Mannigfaltigkeit erzielt werden, im Reigentanz die einzelnen Touren auch rein akustisch voneinander getrennt werden. Vor allem aber die rein ästhetischen Vorzüge der größeren Mannigfaltigkeit mußte den Ausschlag für die Bevorzugung der „Toninstrumente" vor den bloßen Geräuschinstrumenten geben. Und mit der Änderung der Tonhöhe beginnt doch eigentlich erst die Musik in unserem Sinne. Nun finden wir aber, daß bei allen Völkern, bei denen überhaupt eine feste Art der Melodiebildung beobachtet worden ist, diese eine ganz bestimmte Form hat, die sich ganz unabhängig von fremden Einflüssen überall autochton entwickelt haben muß. Es handelt sich nicht um ausgebildete Tonskalen in unserem Sinne bei den primitiven Völkern, aber gewisse Stufen, die Oktaven, Quinten usw. finden sich sowohl bei Negern wie Asiaten und Europäern, und es müssen also sich Gründe erkennen lassen für diese Parallelität der Entwicklung bei den verschiedenen Völkern.

Es gilt nun zunächst auch hier einem Vorurteil entgegenzutreten, das noch immer in weiten Kreisen herrscht, nämlich dem, daß die Musik in ihren niederen Formen nur eine Melodik, aber keine Harmonien kenne. In der Tat ist ja die Melodik bedeutend entwickelter (der Grund hierfür wird später besprochen werden), trotzdem fehlen den primitiven Völkern die Harmonien und der Sinn für Ak-

korde durchaus nicht. Es ist ein Irrtum, daß die Harmonie eine moderne europäische Erfindung sei. Auch die Griechen hatten, wie WESTPHAHL bereits nachgewiesen hat, wenigstens in der Begleitung Akkorde. Wenn auch die Melodiebildung sich im einzelnen anders entwickelt hat als die unsrige und eine latente Harmonie nicht vorhanden war wie bei unseren Melodien.

Besonders WALLASCHEK[1]) und der Amerikaner FILLMORE haben sich bemüht, auch bei den Naturvölkern den Sinn für Harmonie nachzuweisen und mannigfaches Material gesammelt. So wird schon aus sehr früher Zeit von den Hottentoten berichtet, daß sie ihre Gomgoms harmonisch zusammenstimmten, und daß sie die Töne des Dreiklangs von oben nach unten zur tieferen Oktave zusammensangen, und zwar so, daß jeder mit dem ersten Tone begann, wenn sein Vorgänger bereits auf dem zweiten und dritten Tone angelangt war. Ferner wird von den Betschuanas, von den Negern in Sierra Leone, von den Aschantis und vielen anderen Völkern berichtet, daß sie zwei- und mehrstimmig singen. und es ist durchaus nicht angängig, überall, wo man derartiges wahrgenommen hat, europäischen Einfluß anzunehmen. FILLMORE hat eine große Anzahl von Melodien der Omahaindianer gesammelt und sie selbst nach europäischer Weise mit Harmonien versehen. Als er sie den Indianern vorspielte, erzielte er durchaus ihren Beifall, ja die Melodien mit der Begleitung gefielen den Eingeborenen sogar besser als ohne die Harmonien. Nach alledem kann man wohl annehmen, daß der Sinn für Harmonie durchaus nicht bloß als modern europäische Kulturerrungenschaft aufzufassen ist, sondern daß er sich wenigstens „latent“, wie man das genannt hat, auch bei solchen Völkern findet, die in praxi kein Harmoniesystem ausgearbeitet haben und in der Regel nur einstimmig singen.

---

[1]) WALLASCHEK, Anfänge der Tonkunst, S. 157 f. — FLETSCHER, LA FLÈCHE und TILLMORE. A Study of Omaha Indian Music. Papers of Peabody Museum I, 5. Vgl. dazu WALLASCHEK, Musikalische Ergebnisse des Studiums der Ethnologie. Globus LXVIII, S. 95 f.

4. Es gilt nun, den Sinn für Harmonie in der Entwicklung zu begreifen, als notwendiges Produkt einmal aus dem Einfluß der Instrumente, zweitens aber aus der Beschaffenheit der menschlichen Gehörsorgane.

Die primitivste Musik, die wir kennen (wirklich primitive Kunst, so daß wir sagen könnten, sie sei ganz sicher nicht das Ergebnis einer schon lange vorausgegangenen Entwicklung, gibt es in der Musik ebensowenig wie auf dem Gebiete der bildenden Kunst oder der Poesie) scheint nach den Beschreibungen der Reisenden, wenn man diese Angaben von europäischen Vorurteilen und Voreingenommenheiten säubert, die zu sein, die in einem allmählichen Senken der Stimme von einem angegebenen Ton zu etwa der tieferen Oktave bestehen. Das Ganze scheint sehr roh aufzufassen zu sein, nur in einem Herabsteigen von einer Tonhöhe zu einer tieferen unter allerlei rhythmischen Abwechslungen. Irgendwelche Tonstufen werden nicht eingehalten. Was in den europäischen Aufzeichnungen als chromatisch erscheint, mögen in Wirklichkeit nur Viertelstöne und schlechte Intonationen sein[1]). Vielleicht braucht man noch nicht einmal anzunehmen, wie GROSSE tut, daß das Sinken der Stimme beabsichtigt war. Es kann vielleicht auch einfach als unbeabsichtigtes Detonieren gefaßt werden, da die Kraft nachließ. Hierzu würde auch die Schilderung BROWNES[1]) stimmen, der von den Australiern berichtet, daß sie ihren Gesang laut und schrill einsetzen und allmählich ihre Stimme bis zum äußersten Piano sinken lassen. Auch dieses Decrescendo braucht nicht ursprünglich beabsichtigt zu sein, sondern mag nur eine konventionell gewordene Form sein, die sich aus einer ursprünglichen Notwendigkeit ergab. Aus der Not ist eine Gewohnheit geworden, und aus dieser wieder, wie das so oft geschieht, eine Tugend. Es handelte sich wohl um ein ursprünglich ganz formloses Singen. Das

---

[1]) GROSSE, Anfänge der Kunst, S. 272. WAITZ-GERLAND, Anthropologie der Naturvölker VI, 752 ff.

allmähliche Decrescendo und das Sinken der Stimme erklärt sich als die einfache äußere Unmöglichkeit, den Ton in derselben Stärke und auf derselben Höhe zu erhalten, da der Atem zuletzt fehlen mußte.

5. Es ist nun noch die Frage zu erörtern, wie man überhaupt dazu kam, statt einer vollkommen beliebigen Tonerzeugung feste Formen einzuführen, die Frage nach den psychologischen Vorzügen der festen Melodie. Auf den ersten Blick möchte es scheinen, daß die Festhaltung bestimmter Formen eine intellektuelle Anstrengung erforderten, die dem sonst hier überall vertretenen Prinzip vom kleinsten Kraftmaße widerspräche. Das Gegenteil ist jedoch der Fall. Es ist leichter, eine einmal geprägte und oft gehörte Melodie nachzusingen, als eine völlig neue zu erfinden. Die Aneignung einer Weise geht unwillkürlich, ohne Inanspruchnahme des Intellektes, vonstatten. Dazu kommt noch eine bedeutende Steigerung des Lustwertes der Melodie, die man oftmals hört, gegenüber der neuen; einmal durch die Gewöhnung, die die Aufnahme erleichtert, dann aber auch durch die Freude des Wiedererkennens. Gerade solche Melodien, die nur ganz gebräuchliche Intervalle und bequeme Rhythmen verwenden, gefallen dem naiven Menschen am meisten. An jede Neuerung muß man sich erst gewöhnen, das heißt die Gehörsorgane und das Gehirn passen sich an, die ursprünglich schwierige Aufgabe des Aufnehmens wird immer leichter, schließlich wird die anfänglich anstrengende Tätigkeit zu einer leichten, bequemen, adäquaten Beschäftigung der Organe, worin eben alle primitive Wirkung der Kunst besteht. Auch die Wiederkennbarkeit mußte einen großen Vorzug der festen Melodie gegenüber der willkürlichen Tonreihe bedeuten. Wie stark die Freude des Wiedererkennens bei naiven Menschen ist, kann man in jeder Opernaufführung beobachten, wo jede bekannte Arie immer besondere Freude und starken Beifall erweckt.

Dasselbe, was für ganze Melodien gilt, trifft auch für die einzelnen Intervalle zu. Hatte man feststehende, ge-

bräuchliche Formen, so mußten diese infolge der Gewöhnung an und für sich, auch ohne daß die Konsonanz aufeinanderfolgender Töne mitwirkte, größere Lustwerte erregen als vollkommen willkürliche Sprünge.

Die Entstehung der festen Tonstufen ist nun natürlich sehr allmählich vor sich gegangen. Bei vielen Völkern findet noch heute ein derartiges Schwanken und solche Unsicherheit statt, daß die Meinung entstehen konnte, diese Völker verwendeten Drittel- und Viertelstöne in ihrer Musik. Neuere Forscher, besonders WALLASCHEK, haben dem freilich sehr widersprochen und führen alles auf unreine Intonation und Falschsingen zurück. Wirklich durchgebildete Tonskalen in unserem Sinne finden sich aber bei primitiven Völkern überhaupt kaum. Nur gewisse Grundzüge sind überall da, so besonders die Festlegung der am stärksten konsonierenden Intervalle, der Oktaven und Quinten. Diese Formen finden sich überall. Die Abstufung im weiteren jedoch schwankt und ist bei den verschiedenen Völkern abweichend. So sollen z. B. die Siamesen die Oktave in sieben gleichgroße Stufen abteilen. Während für Oktave und Quinte, die ausgesprochenen Konsonanzen, das überall gleiche natürliche Gefühl für Konsonanz, das durch die Instrumente entwickelt wurde, maßgebend war, ist für die Feststellung der kleineren Intervalle häufig der Zufall und die Spekulation entscheidend geworden. Durch solches zufälliges Falschangeben der Terz will WALLASCHEK z. B. die Dur- und Molltonleitern erklären, worin ihm freilich von anderer Seite widersprochen ist. Um eine rein spekulative Sache scheint es sich bei der Musik der Chinesen zu handeln. Das Resultat dieser Spekulation weicht von unserem Tonsystem so ab, daß die europäische Musik für Chinesen nur ein sinnloser Lärm ist, und auch umgekehrt verhält es sich nicht besser. Das aber scheint bei allen Völkern gleich zu sein, daß die wichtigsten Stufen der Skala Oktave und Quinte sind, d. h. die beiden reinsten Konsonanzen. Die Konsonanz ist also das Hauptprinzip, das überall bis zu einem gewissen Grade gleich war, auch für die Melodie.

Auch die Melodie setzt also den Sinn für Konsonanz voraus, ebenso wie die Harmonie. Daß dieser Sinn für Konsonanz aber überhaupt sich ausbilden konnte, setzte das Vorhandensein konsonierender Töne voraus. Diese aber bildeten sich ohne Willen der Spielenden auf den Instrumenten.

6. Harmonien mußten nach der Natur der Instrumente, ohne das Dazutun der Spielenden überall entstehen. So zunächst beim einfachsten Instrumente, der menschlichen Stimme. Wenn eine Männer- und eine Frauenstimme zusammensangen, denselben Ton angeben wollten, so gerieten sie in die Oktave [1]). Bloß durch irrtümliches Angeben mag auch oft genug die Quinte intoniert worden sein, da die Stumpfschen Versuche, auf die noch ausführlich zurückzukommen sein wird, erwiesen haben, daß zwei in Quinten gestimmte Töne sehr oft für einen gehalten werden.

Ebenso mußten bei den Blasinstrumenten bloß durch verschieden starkes Anblasen die Oktave und in größerer Höhe die Quinte miterklingen.

Dazu kommt, daß fast überall frühzeitig die mathematischen Verhältnisse bei Flöten und Saiteninstrumenten beobachtet wurden. Sowohl von Griechen wie Chinesen wird berichtet, daß sie diese Verhältnisse mit metaphysischen Spekulationen in Beziehung brachten. Auch die auf den Saiteninstrumenten zu beobachtenden Flageolettöne mußten die besondere Stellung der Oktave, der Quinte und der anderen Konsonanzen hervortreten lassen.

So mußte das Ohr, lange ehe man bewußt daran ging, Akkorde und Harmonien hervorzubringen, bloß durch die Praxis daran gewöhnt werden, vielleicht ohne daß es die Spielenden merkten, Akkorde und Harmonien wahrzunehmen. Mit der Gewöhnung an die komplizierteren Formen der Klänge mußte aber zugleich eine Abstumpfung gegen die

---

[1]) Häckel berichtet von einer in Indien vorkommenden Art der Menschenaffen, daß sie in ganz reinen Oktaven zusammenheulten. (Zitiert nach Dessoir, Ästhetik und Allgem. Kunstwissenschaft.)

einfacheren parallel gehen. Das Ohr lernte allmählich die zusammengesetzten Tongebilde ebenso leicht auffassen wie die einzelnen, und da sie ihm eine vollkommnere Reizung bei ebenso geringer Anstrengung leisteten, so kam es dazu, diesen den Vorzug vor den einfachen zu geben. Beispiele hierfür bringen wir im weiteren Verlaufe der Untersuchung.

7. Mag sich auch immerhin die Tonskala aus den Instrumenten ableiten lassen, die Konsonanzerscheinungen als solche sind damit nicht erklärt. Es handelt sich hierbei um die Aufsuchung eines Prinzips für die sensorischen Organe. Da alle Theorien, die den Grund für Konsonanz und Dissonanz in unbewußten Funktionen oder in Gefühlen suchten, entweder überhaupt nicht leisteten, was sie leisten wollten oder aber der Kritik nicht standhielten, so blieb nur übrig, in den Tonempfindungen selbst den Unterschied zwischen konsonanten und dissonanten Tönen zu suchen. Die früheren Theorien derart, wie Helmholtz sie aufgestellt hat, befriedigen auch nicht, weder diejenige, die das Wesen der Konsonanz im Zusammenfallen der begleitenden Obertöne, noch diejenige, die sie im Wegfallen der Schwebungen sieht. Die einzige Theorie, die wirklich das Problem dort sucht, wo es gesucht werden muß, nämlich in den Tönen selber, ist die Verschmelzungstheorie von Stumpf.

„Der Zusammenklang zweier Töne nähert sich bald mehr, bald weniger dem Eindruck eines Tones, und es zeigt sich, daß dies um so mehr der Fall ist, je konsonanter das Intervall ist. Auch dann, wenn wir die Töne als zwei erkennen und auseinander halten, bilden sie doch ein Ganzes in der Empfindung, und dies Ganze erscheint uns bald mehr, bald weniger einheitlich. Wir finden diese Eigenschaft bei einfachen Tönen ebenso wie bei Klängen mit Obertönen. Daß die Oktave dem wirklichen Unisono ähnlich klingt, auch wenn wir deutlich zwei Töne darin unterscheiden können, ist allzeit anerkannt worden, obschon es nicht weniger als selbstverständlich, sondern eine höchst merkwürdige Tatsache ist. Dieselbe Eigenschaft kehrt aber in

abgeschwächter Weise auch bei Quinten und Quarten, ja bei Terzen und Sexten wieder" [1]).

Durch Versuche bei unmusikalischen Leuten hat nun Stumpf den Umstand zahlenmäßig zu erhärten gesucht, daß zwei Töne um so öfter für einen gehalten werden, je mehr sie konsonieren. Ich gebe hier die folgenden Tabellen wieder.

Oktave	Quinte	Quarte	gr. Terz	Tritonus	gr. Sekunde
76	22	—	5	—	—
76	62	36	30	15	9
—	56	40	28	23	—

Dies sind die Prozentzahlen der falschen Urteile. Es wurden also z. B. Oktaven unter 100 Fällen 76 mal für einen Ton erklärt.

Das Ergebnis, das auch von anderer Seite nachgeprüft worden ist, was zu ähnlichen Resultaten geführt hat, kann als ziemlich feststehend anerkannt werden.

Freilich ist damit noch lange nicht alles erklärt, und Stumpf selber hat sich bemüht, noch weiter vorzudringen. Ein „Ähnlichkeitsverhältnis" zu konstruieren, das ein anderes ist als das durch die Reihenfolge der Töne gegebene, erscheint ihm selber nicht ratsam, dafür aber hat er nach einer physiologischen Erklärung gesucht. Er nimmt an, daß beim gleichzeitigen Erklingen (oder bloßen Vorstellen zweier Töne, die ein relativ einfaches Schwingungsverhältnis zueinander haben, im Gehirn zwei Prozesse stattfinden, die in einer engeren Verknüpfung miteinander stehen, als wenn weniger einfache Schwingungsverhältnisse vorliegen. Diese besondere Verknüpfungsform bezeichnet er als spezifische Synergie.

Man mag sich zu dieser Hypothese stellen wie man will, das jedenfalls ist unbedingt daraus zu entnehmen, daß es bei der Konsonanz auf die größtmögliche Einfachheit des Nervenprozesses ankommt, und hier nun setzen wir mit unserem Prinzip ein und sagen: Kon-

---

[1] Vgl. Stumpf, Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft. 1. Heft: Konsonanz und Dissonanz, S. 35. Ferner Tonpsychologie, Bd. I, „Neueres über Tonverschmelzung", Zeitschrift für Psychol., XV, 180 f.

sonanzen sind solche Reizungen der Gehörsnerven und ihrer zentralen Systeme, welche die größtmögliche Tätigkeit der Organe bei möglichst geringem Kraftaufwand ermöglichen. Aus demselben Grunde wurden bereits die einfachen Töne geschätzt und den Geräuschen vorgezogen, welche immer eine übermäßige Inanspruchnahme einzelner Teile der Gehörsorgane mit sich brachten.

8. Ehe wir jedoch in die genauere Begründung dieser Auffassung übergehen, bleibt das Verhältnis von Konsonanz und Lustgefühl, ebenso das von Dissonanz und Unlustgefühl zu erörtern. So einfach, daß man konsonierende Töne ohne weiteres als angenehme, dissonierende als unangenehme definieren kann, liegt die Sache nicht. Die allereinfachsten Tatsachen der Musikgeschichte lehren das Gegenteil. In der griechischen Musik galt als die unbedingt schönste Konsonanz die Oktave, die wir heute kaum mehr mit sonderlichen Lustgefühlen bewerten. Im Mittelalter hielt man die Quinte lange für besonders ausgezeichnet, und erst ganz allmählich entschloß man sich, auch die Terz als Konsonanz gelten zu lassen. Daneben sind aber die Dissonanzen durchaus nicht ohne weiteres als unangenehme Zusammenklänge zu bezeichnen. Die Erfahrung lehrt, daß die Gewohnheit hier sehr viel tut, daß eine zuerst unerträgliche Dissonanz später einem unentbehrlich werden kann. Überblickt man die neueste Musikgeschichte nur in den allergröbsten Linien, so fällt bereits ins Auge, wie hier eine Entwicklung stattgefunden hat. Schon als MOZART auftrat, warf man ihm seine Dissonanzen vor. Dieselben Leute aber, die an seiner Musik erzogen waren, daß sie den früheren BEETHOVEN noch genießen konnten, vermochten sich die Harmonieführung in des Meisters letzten Werken nur mit seiner Taubheit zu erklären. Von ROSSINIS Musik schrieb der gute W. H. RIEHL, das sei das non plus ultra an gewagten Akkorden! Man höre heutzutage ROSSINI! Und dann kam WAGNER, und nach ihm kamen RICHARD STRAUSS und MAX REGER, und werden vielleicht noch andere kommen, mit

deren Akkorden verglichen uns die Dissonanzen im „Heldenleben“ als harmlos erscheinen dürften. Wie mit der Harmonie war es genau mit der Melodie. Nur die zwischen Tonika und Dominante sich bewegende, diatonisch geführte Melodie erscheint dem einfachen Gemüte als Melodie. Erst fortschreitende musikalische Bildung ermöglicht auch größere und seltnere Intervalle in der Melodie als konsonant und wohlgefällig empfinden zu können. „Melodie“, schreibt Robert Schumann gelegentlich, „ist das Feldgeschrei der Dillettanten und gewiß, eine Musik ohne Melodie ist gar keine. Verstehe aber wohl, was jene darunter meinen: eine leichtfaßliche, rhythmisch gefällige gilt ihnen allein dafür.“

Denn das können wir deutlich erkennen; es findet eine Verschiebung der Lustbewertung statt von den einfacheren Konsonanzen zu den sogenannten Dissonanzen hin, die aber in Wirklichkeit nur weniger konsonant sind, nicht wesentlich, sondern nur gradweise von den „eigentlichen“ Konsonanzen sich unterscheiden. In dieser Entwicklung stumpft sich das Gefühl für die einfacheren Formen der Konsonanz ab. Manche Akkorde, die früher als ausgesprochene Dissonanz galten, wie z. B. der verminderte Septimenakkord, wirken durchaus nicht unlustvoll auf den modernen Hörer. Daß trotzdem unser Ohr bei Akkorden dieser Art noch immer nach einer Auflösung „verlangt“, hat wohl hauptsächlich seinen Grund darin, daß wir gewohnt sind, in Musikstücken die Lösung folgen zu hören. Konsonanz und Annehmlichkeit der Akkorde sind also nicht zwei identische Begriffe. Die Konsonanz ist ein mathematisch ausdrückbares Verhältnis, das im Altertum durchaus dasselbe war wie heute, aber die Bewertung der Konsonanz als lustvoll schreitet voran. Das Ohr stumpft sich ab gegen die einfacheren Konsonanzen und erlebt größere Lustgefühle bei den komplizierteren.

9. Suchen wir also diese Ergebnisse in unserem Sinne auszudeuten. Bei der trotz mannigfacher Theorien noch

sehr mangelhaften Kenntnis der physiologischen Prozesse bei den Gehörsempfindungen läßt sich nur ganz allgemeines aussagen. Für das Ohr des Menschen muß ursprünglich der einfache Klang mit ganz periodischen Schwingungen die adäquateste Reizung gewesen sein. Es scheint, daß hier in ganz kleinen Verhältnissen etwas ähnliches gilt, wie wir das in größerem Maßstabe beim Rhythmus gefunden haben, daß die in regelmäßigen Perioden ablaufende Reizung diejenige ist, die den Nerven am adäquatesten ist. Die Geräusche, deren physischer Parallelvorgang unperiodische Reizungen der Gehörsnerven sind, werden also aus demselben Grunde nicht lustvoll bewertet, aus dem heraus ein unregelmäßiger Rhythmus unangenehm empfunden wird. Über die physiologischen Vorgänge im Ohre ist noch nichts Bestimmtes zu entscheiden, da sowohl die HELMHOLTZsche wie die EWALDsche Theorie durchaus nicht das leisten, was wir brauchten.

Für uns ist die Hauptsache, daß ursprünglich der einfacheren Tätigkeit des Ohres das größere Lustgefühl entsprach, daß dieses freilich im Laufe der Entwicklung sich mehr und mehr den komplizierteren Formen der Reizungen zuwandte. Hierher gehört z. B. auch der Umstand, daß den Griechen die obertonfreien Flötentöne als die schönsten erschienen, während für unsere schon entwickelteren Gehörsapparate der viel kompliziertere Geigenton schöner klingt und wir die Saiteninstrumente am höchsten bewerten. Was als die adäquateste Reizung der Gehörsnerven empfunden wirkt, hängt also von der Entwicklungsstufe ab. Übergeht man also die Fälle, wo infolge von Abstumpfung die Reize überhaupt zu schwach bleiben, um Lustgefühle zu erwecken, so werden wir sagen, daß wir diejenigen Klänge als besonders angenehm bezeichnen, die unser Ohr in eine adäquate Tätigkeit versetzen, ohne daß an die Auffassung allzu starke Anforderungen gestellt werden. Denn man hat das Bedürfnis, die dargebotenen Töne als Einheit zu erfassen, kann dies nicht geschehen wegen allzu starker Dissonanz, so tritt das Lustgefühl nicht ein. Es ist kein Widerspruch

gegen das Prinzip der Ökonomie, wie wir es geformt haben, daß zuweilen größere Anstrengungen gesucht werden, wenn sie nur eine größere Summe von Lustgefühlen versprechen. Das ökonomische Prinzip gilt nicht sowohl für die absoluten Leistungen, als für das Verhältnis von Lustgefühl und aufgewandter Kraft. Diejenigen Erlebnisse oder Tätigkeiten werden bevorzugt, die bei geringerem Aufwande das größere Lustgefühl erregen. Es können also wie in der Dissonanz größere Anforderungen an die Gehörsapparate gestellt werden, da im Laufe der Entwicklung die ganz einfachen Harmonien nicht mehr recht wirken, der größere Müheaufwand aber kompliziertere, stärkere Gefühle auslöst.

10. Für den hier zu bezeichnenden Entwicklungsgang von Harmonie und Melodik scheint sich nun eine Schwierigkeit zu ergeben, die auch von Stumpf ausführlich berührt worden ist. Wenn nämlich das Harmoniegefühl aus der Verschmelzung der Töne erklärt werden soll, so ist damit einmal noch nicht die Konsonanz aufeinanderfolgender Töne, anderseits aber auch nicht der Umstand erklärt, daß die homophone Musik der polyphonen überall vorausging.

Die erste Schwierigkeit hat Stumpf [1]) folgendermaßen beseitigt, indem er erstens darauf hinwies, daß die Verschmelzung zweier Töne auch dann stattfindet, wenn wir sie nur vorstellen, statt sie wirklich zu empfinden, zweitens indem er die von Exner so genannten primären Gedächtnisbilder heranzog, d. h. den Umstand, daß jeder Empfindungsinhalt, nachdem die Empfindung selber vorüber ist, noch eine Zeitlang als Vorstellung im Bewußtsein bleibt. Wie auf anderem Gebiete durch diese primären Gedächtnisbilder allein das Sehen von Bewegungen möglich wird, so ermöglichen auch sie vor allem die Melodieempfindung, d. h. die Verschmelzung des zweiten Tones mit dem vorhergegangenen ersten, der noch vorgestellt wird. Die Melodie ist eben, wie schon Rameau sich geäußert haben soll, nur eine auseinandergezogene Harmonie.

---

[1]) A. a. O. S. 55 f.

Wichtiger für unseren Gedankengang ist hier der andere Einwand, der mehr historischer und ethnographischer Art ist, nämlich, daß man eigentlich erwarten könne nach der Theorie der Verschmelzung, daß die polyphone Musik der homophonen vorausgehen müsse, während doch gerade das umgekehrte der Fall ist.

Stumpf hat zur Beseitigung dieses Einwandes die Theorie von Helmholtz herangezogen, daß man die Harmonie durch das Zusammenfallen der Obertöne erklären könne, wonach also der Übergang von einem zum anderen wohl leichter hätte sein müssen. Doch ist mit dieser Lehre allein auch wohl wenig gewonnen.

Wichtiger scheint die andere Bemerkung[1]), daß die Musik von Anfang gar nicht harmonisch gewesen zu sein braucht, daß erst allmählich die Entdeckung und Auswahl der Intervalle, die in der Melodie gebraucht wurden, durch Phänomene des gleichzeitigen Hörens veranlaßt wurden.

Wahrscheinlich ist der primitivste Gesang überhaupt ohne feste Tonstufen gewesen (vgl. die oben zitierten Beobachtungen), sondern nur ein ganz willkürliches Variieren der Qualität, wie wir es beim Vogelgesang noch heute beobachten. Eine feste Melodie entstand erst durch das Fixieren der Tonstufen, und dieses wiederum geschah unter dem Einfluß der Instrumente, worüber schon oben gesprochen wurde. Auch Stumpf denkt sich die Entstehung der festen Melodie so, daß sie zuerst auf Instrumenten hergestellt und dann erst durch den Gesang nachgeahmt wurde.

Freilich müßte man danach wohl annehmen, daß dann die Oktaven und Quinten in den Melodien primitiver Völker überwiegen müßten, weil sie die einfachere Konsonanz haben. Dagegen zeigt eine einfache Betrachtung der uns überlieferten Melodien von Jägerstämmen usw., daß sie die kleinen Intervalle doch bevorzugen. Den Grund hierfür sehe ich in der Tonerzeugung. Es ist bedeutend bequemer beim Singen oder Anblasen einer Flöte, die kleineren

[1]) A. a. O. S. 60.

Intervalle zu erzeugen, weil der Wechsel der Stimmbänder und der Atemgebung hier viel einfacher ist. Ähnlich ist es bei Saiteninstrumenten, wo die Töne durch Griffe mit der Hand variiert werden. Auch hier sind keine so großen Sprünge vonnöten. Indem man auf den Instrumenten die kleineren Intervalle, die nicht durch Naturtöne zu erzeugen waren, herstellen wollte (durch Einbohren von Löchern in die Knochenflöte), trat auch für die kleineren Intervalle Temperierung ein, an welche sich allmählich die Vokalmusik anpassen mußte.

Außerdem ist in Betracht zu ziehen, daß die Instrumente primitiver Völker nicht entfernt den Tonumfang haben wie unsere heutigen. Die Tonerzeugung hatte aber auf die Bildung von Melodien schon aus dem Grunde einen viel größeren Einfluß als das Lustgefühl, das das Hören begleitete, weil der primitive Mensch eigentlich die Musik gar nicht in erster Linie hört, sondern selbst macht, d. h., daß das Hören etwas ganz Sekundäres ist und ein besonderes Publikum erst spät in der Entwicklung auftritt. „Making music", sagt WALLASCHEK[1]), „means in the primitive world performing, not listening. In the most primitive concerts an audience does not exist, all being performers." So erklärt es sich, daß nicht die am nächsten miteinander verwandten, sondern die für den Erzeuger am nächsten liegenden Intervalle in der primitivsten Musik dominieren. Als hervorstechende positive Eigenschaften der primitiven Melodien gibt WUNDT[2]) die Vorliebe für Tonwiederholungen und die relative Enge der Intervalle an, die im allgemeinen unserer großen und kleinen Sekunde und der großen und kleinen Terz entsprechen. Dazu käme noch offenbar sehr frühe die Oktave. Trotzdem braucht man auch in diesem Umstand keinen Einfluß des sensorischen Lustgefühls zu sehen, denn die Oktave ist leicht zu erzeugen auf Flöten,

[1]) R. WALLASCHEK, On the Difference of Time and Rhythm in Music. Mind 1895, S. 33.

[2]) WUNDT, Völkerpsychologie II, S. 445.

Schalmeien usw. und spricht auch als Flageoletton leicht bei Saiteninstrumenten an. Zudem erwähnt auch WUNDT, daß die Oktave meist beim Zusammensingen von Männer- und Frauenstimmen gehört wird.

Wir können also durchaus annehmen, daß die Entstehung der primitiven Melodien weit mehr durch die in der Erzeugung liegenden Gründe als durch das Lustgefühl beim Anhören bedingt war.

Noch ein anderes Moment möchte ich zur Erklärung der Priorität der Melodie vor der Harmonie heranziehen. STUMPF hat diesen Umstand an anderer Stelle behandelt, rein negativ, ohne ihn für unseren Fall später heranzuziehen. Es ist dies der Umstand, daß die Konsonanz sogar stärker empfunden wird bei aufeinanderfolgenden Tönen als bei gleichzeitigen. Man hat statistische Untersuchungen hierüber. So erfolgten 70 % richtige Urteile bei einer Vergrößerung der großen Terz um 2,18 Schwingungen, wenn die Töne aufeinanderfolgten, dagegen erst bei einer Vergrößerung um 5 Schwingungen, wenn sie gleichzeitig waren. Ebenso erfolgten etwa 90 % richtige Urteile bei einer Verkleinerung der Oktave um 0,46 Schwingungen, wenn die Töne aufeinanderfolgten, dagegen ebenso viele erst bei einer Verkleinerung von 3,1 Schwingungen, wenn sie gleichzeitig waren [1]). Die Erklärung hierfür findet man in der allgemeinen Tatsache, daß zwei Eindrücke, nicht nur solche akustischer Art, in jeder Hinsicht sich besser miteinander vergleichen lassen, wenn sie aufeinanderfolgen oder durch eine ganz kurze Pause getrennt sind, als wenn sie gleichzeitig sind Wie man bei gleichzeitigen Eindrücken, falls man sie vergleichen will, oft gezwungen ist, sie in ihrer Einwirkung abwechseln zu lassen, bald mehr auf das eine, bald mehr auf das andere die Aufmerksamkeit zu leiten, so ist auch offenbar die von unserem Hirn zu leistende Arbeit geringer beim Aufeinanderfolgen von Tönen als beim Zu-

---

[1]) STUMPF a. a. O. S. 55 f. Tonpsychologie, Bd. I, S. 100, Bd. II, S. 60—67.

sammenklingen. Eine weitere Erklärung dieser allgemeinen Tatsache, deren auch STUMPF sich enthält, braucht hier nicht gegeben zu werden. Es genügt festzustellen, daß die Konsonanz bei aufeinanderfolgenden Tönen stärker empfunden wird, daß also für Erzeugung solcher Töne wie für die Aufnahme die Bedingungen günstiger lagen. Dadurch wäre die raschere Entwicklung der Melodie zu erklären aus der leichteren Erzeugung derselben, auch in der Reproduktion. Denn es gehört schon eine sehr entwickelte musikalische Phantasie dazu, um eine Harmonienfolge sich klar vorzustellen, während eine melodische Reihe sehr einfach vorzustellen ist.

In verschiedenster Hinsicht also sind ökonomische Gründe bestimmend für die Richtung der Entwicklung des Harmoniegefühls. Weil die Klänge und Töne leichter als Geräusche sonor und dauernd zu erzeugen und leichter zu unterscheiden sind, werden sie bevorzugt für die Hörspiele. Nur mit den Tönen war eine feste Form zu bilden möglich. Ökonomische Ursachen waren auch für Wahl und Ausgestaltung der Instrumente bedingend. Und die Bevorzugung fester Formen von Tonskalen und Melodien vor willkürlichen Tonfolgen hat ebenfalls in solchen ökonomischen Ursachen ihre Erklärung zu suchen. Auch die Bevorzugung von Konsonanzen vor den Dissonanzen suchten wir auf ökonomische Ursachen zurückzuführen, ohne jedoch eine bestimmte Theorie für die physiologische Basierung anzunehmen. Denn die STUMPFsche Lehre von den spezifischen Synergien ist nur eine Hypothese, die zwar sehr wohl in unserem Sinne auszudeuten und zu benutzen ist, die jedoch durch die physiologische Spezialforschung erst des genaueren fundiert werden muß. Endlich auch für die Priorität der Konsonanz von sich folgenden Tönen vor der simultanen Konsonanz fand sich eine Erklärung in der größeren Leichtigkeit der Auffassung. — Die Konsonanz als solche ist eine von allem Subjektiven loslösbare Erscheinung, ihre lustvolle Bewertung durch die menschlichen Organe

jedoch findet ihre Erklärung am besten durch das Prinzip der Ökonomie.

11. Obgleich die Erklärung der Konsonanz durch Verschmelzung heute die plausibelste zu sein scheint, soll hier noch kurz eine andere Theorie gestreift werden, die jener gegenübersteht. Auch wenn man sich der letzten anschließen sollte, würde unsere Theorie, daß die Verwendung konsonierender Töne die ökonomischste Form der Betätigung der Gehörsorgane ist, ihre Geltung behalten. Jene zweite Erklärung der Konsonanz, die ihren Hauptvertreter in TH. LIPPS[1]) gefunden hat, sucht die einfacheren und weniger einfachen Schwingungsverhältnisse zwischen einfachen Tönen zum Grund aller Harmonie und Disharmonie zu machen. LIPPS geht dabei von der Tatsache aus, daß sehr tiefe einfache Töne nicht in der Weise glatt und kontinuierlich verlaufend erscheinen wie höhere Töne und höchste, vielleicht sind wir uns bei ihnen der den einzelnen Luftschwingungen entsprechenden einzelnen Tonstöße mehr oder weniger deutlich bewußt. Dieser Unterschied der einzelnen Tonstöße muß aber — nach dieser Theorie — für die Seele auch bei den höheren Lagen, wo wir kein Bewußtsein mehr haben, dennoch irgendwie vorhanden sein. Denn da die tieferen Töne, bei denen der Unterschied der Schwingungen bis ins Bewußte hineinragt, allmählich in die höheren und höchsten übergehen, so muß sich der Unterschied in den durch die Töne erzeugten seelischen Erregungen zwar allmählich in minderem Grade bemerkbar machen; es ist aber nicht einzusehen, wie er auf irgendeinem Punkte ganz aufhören sollte, in dieselben hineinzuklingen. Indem er aber hineinklingt, klingt auch der Rhythmus, d. h. die langsamere oder schnellere Art der regelmäßigen Aufeinanderfolge der Schwingungen, in die Seele und ihre Erregungen hinein. Da nun der Nervenreiz des Gehörsorganes durchaus als ein Wechsel von Zuständen zu denken ist, und man ferner an-

[1]) TH. LIPPS, Psycholog. Studien, S. 92 ff. Vgl. HOHENEMSER, Zur Theorie der Tonbeziehungen. Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane, Bd. XXVI, S. 61 ff.

nehmen muß, daß der in den Nerven stattfindende Bewegungsvorgang oder Wechsel von Zuständen dem Wechsel von Zuständen, aus dem die objektive Bewegung besteht, zwar nicht hinsichtlich seiner qualitativen Besonderheit wohl aber hinsichtlich seines Rhythmus entspricht, so muß auch dieser Rhythmus irgendwie in der seelischen Bewegung, in welche die Nervenreizung sich umsetzt, wiederkehren. Durch diese Rhythmen nun will diese Theorie Harmonie und Disharmonie erklären. Wie es beim gewöhnlichen, bewußten Rhythmus viel mehr Anstrengung erfordert, auf einen komplizierten Rhythmus mit Bewegungen zu reagieren, so ist das, wie LIPPS annimmt, auch für die unbewußten Rhythmen der Fall. Es müssen sich die Rhythmen der seelischen Erregungen, die den bewußten Tonempfindungen zugrunde liegen, gegenseitig sich unterstützen, wenn sie in einfacher Weise sich ineinander einordnen und sich hemmen, wenn sie verschieden sind und sich durchkreuzen. An diese Zusammenklänge heften sich dann Lust und Unlust.

So ist die Anschauung von LIPPS. Wenn wir diese mit unserer auf das Ökonomieprinzip begründeten Theorie über das Lustgefühl an der Konsonanz in Beziehung setzen wollen, so würden wir sagen, daß die komplizierteren dieser von LIPPS angenommenen unbewußten Rhythmen eine bei sonst gleicher Intensität der Empfindung viel größere Inanspruchnahme der Nerven bedingen als regelmäßige Rhythmen, daß also darum die konsonierenden Klänge dem Nervensystem bedeutend adäquater sind, da sie bei geringerem Kräfteverbrauch eine größere Summe von Erleben vermitteln und darum von Lustgefühlen begleitet sind, während, je unregelmäßiger der Rhythmus würde, die Anstrengung der Nerven wüchse und damit ein Unlustgefühl erregt würde.

Immerhin jedoch ist die Annahme solcher Rhythmen sehr hypothetisch und die Verschmelzungstheorie bedeutend vorzuziehen.

11. Es mögen auch ein paar Worte im Anschluß hieran über den Gefühlswert der Melodie gesagt werden. Ich glaube, daß die unmittelbare Wirkung auf das Gefühl fast allein vom Rhythmus und den Intensitätswirkungen ausgeht, daß beinahe alle Wirkungen, die von den qualitativen Änderungen der Töne auf das Gefühl ausgehen, assoziiert sind. Man hat oft darauf hingewiesen, daß man dieselbe Tonfolge durch Änderung des Tempos aus einer tieftraurigen in eine sonnenheitere übermütige Weise verwandeln kann. Bei einem so konsequenten Vertreter dramatischer Musik wie bei Gluck, der behauptete, jeder Melodie käme ein ganz bestimmter, nicht übertragbarer Ausdruck zu, hat man elf Stücke ausfindig gemacht, deren Melodie in früheren Opern desselben Künstlers ganz anderen Worten unterlegt war. Die Grundmelodie des hochtragischen Chores „O malheureuse Iphigénie" findet sich in der Oper „Clemenza di Tito" mit dem Texte eines Liebesliedes. Dieselbe Musik, welche in der „Iphigénie en Tauride" zur Trauerklage des Orest erklingt, dient dem Ausdruck freudiger Begrüßung in der „Iphigenie in Aulis" [1]).

Es soll hier nicht in die Einzelheiten des Streites um den „Inhalt" der Musik hineingeführt werden. Es soll nur eine Theorie kurz skizziert werden, die zu erklären vermöchte, wie die Assoziationen zustande kommen. Assoziativ ist es ja bereits, wenn im allgemeinen die hohen Töne als heiter und hell, die tieferen als ernst und dunkel bewertet werden. Assoziationen von Kinderstimmen im Vergleich zu ernsten Männerstimmen mögen hier mitwirken. Auch das Notenbild mit seinen auf und absteigenden Formen mag hier mitgewirkt haben. Wenigstens habe ich an mir solche optischen Assoziationen sehr stark beobachtet.

Für die Assoziationen von gewissen Gefühlswerten jedoch an bestimmte Tonfolgen möchte ich eine Theorie heranziehen, die so wie sie ursprünglich gemeint war, wohl kaum aufrecht erhalten werden kann, die jedoch in dieser beschränkten Anwendung sehr wohl zur Geltung gebracht zu werden vermag. Ich meine die Theorie Herbert Spencers über den Ursprung der Musik. Nach Spencer soll sich auch die ganze absolute Musik aus dem rezitativischen Sprechen, dem Steigen und Fallen der Stimme in der erregten Rede entwickelt haben. Ich glaube kaum, daß diese Lehre viel Anhänger hat, und es scheint bedeutend wahrscheinlicher, daß sich die Melodie einfach aus der Freude am Variieren der Tonhöhe entwickelt hat, wie wir das schon bei Tieren beobachten können, die gar keine Sprache haben. Anderseits, und darauf wollen wir hinaus, kann das rezitativische Sprechen sehr wohl zur späteren assoziativen Ausdeutung der Melodien geführt haben. Die auf ganz anderem Wege entstandenen Melodien erinnerten den Hörer durch das Steigen und Fallen an parallele Vorgänge beim erregten Sprechen und führten so zur Ausdeutung der Tonreihen. So kann man jener Theorie immerhin eine, wenn auch sehr beschränkte und vage, Anwendung sichern [2]).

Noch ein anderer Grund assoziativer Ausdeutung reiner Instrumentalmelodien mag kurz berührt werden. Wenn man eine

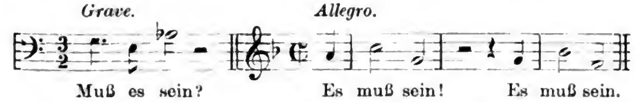
---

[1]) Ch. Beauquier, La musique et le Drame (nach Köstlin, Die Tonkunst, S. 256).

[2]) Auch bei Karl Groos finde ich übrigens schon diese Anschauung.

Melodie gewohnt ist, mit gewissen Worten und damit mit einem ganz bestimmten Gefühlsgehalt zu assoziieren, so wird diese Stimmung auf eine Melodie übergehen, die an jene erinnert, ohne daß ihr dieselben Worte oder überhaupt ein Text untergelegt ist. Solche Gleichzeitigkeitsassoziationen waren es besonders bei den Griechen, die diese dazu führten, ganz bestimmte Stimmungen mit ihren Tonarten zu verbinden. In der modernen Musik überwiegen dagegen die Ähnlichkeitsassoziationen.

Ich habe oft an mir die Beobachtung gemacht, daß sich mir beim Spielen von Kammermusikwerken, ohne daß ich mir während des Spielens ganz klar wurde darüber, ganz bestimmte Worte den Melodien unterschoben, welche dann den Stimmungsgehalt der wortlosen Kammermusik ganz in ihrem Sinne für mich beeinflußten. Teils waren diese Worte Bruchstücke von Liedern, die im Rhythmus oder der Melodieführung eine gewisse Ähnlichkeit hatten mit der gespielten Musik, oft aber stellten sich mir diese Worte auch ein, ohne daß ich mich einer solchen ähnlichen Melodie entsinnen konnte, und bloß durch die ähnliche Stimmführung beim erregten Sprechen mögen sie sich untergeschoben haben, und es würde diese Beobachtung eine Illustration zu der oben aufgestellten Theorie sein. Um eine solche Steigerung zu rezitativischer Melodie handelt es sich übrigens doch zuweilen in der modernen Musik, wenn ich auch glaube, daß eine Melodie sich innerlich zuerst gebildet hat, und daß erst nachher meist die Anpassung an Worte stattfindet, womit ich sagen will, daß allein der Tonfall des gesprochenen Wortes nie zur wirklichen Melodie führen würde, sondern daß eine spezifisch musikalische Vorstellung doch das Überwiegende auch in solchen Schöpfungen ist. Ich erinnere z. B. an Beethoven, Quartett op. 135, wo der letzte Satz „Der schwergefaßte Entschluß“ überschrieben ist, und dann die Hauptmotive des Satzes, die später rein instrumental verarbeitet werden mit untergelegtem Texte vorausgestellt sind.



Auch sonst bei Beethoven kann man beobachten, daß eine solche Annäherung von Wort und Melodie stattfindet. Und während früher im allgemeinen die Lieder Melodien mit beliebig unterlegtem Texte waren, ist bereits von Gluck, besonders aber von Richard Wagner die Forderung vertreten worden, die Worte mit einer an Gefühlswert ihnen parallelen Melodie zu versehen. Trotzdem handelt es sich in Wirklichkeit nur um einen auf entfernter Analogie beruhenden Parallelismus, der meist mehr durch rhythmische Ähnlichkeiten und solche der Intensität erzeugt wird, nicht um eine wirkliche innere Verwandtschaft, denn die Melodie unterliegt ihren eigenen durch die Konsonanz bedingten Formen.

Selbst die Bewertung der Durtonarten als der harten, starken, freudigen, gegenüber den Molltonarten als den weichen, milden, traurigen dürfte allein auf solche Assoziationen zurückzuführen sein. Viele Reisende haben berichtet, daß die nicht europäischen Völker gerade zu ihren traurigsten Texten Durmelodien singen, und daß sie in ausgelassener und freudiger Stimmung gerade in Moll musizieren.

Und es sind mir auch noch heutzutage unter uns Individuen bekannt, die gerade Dur als das Traurige, Schwermütige gegenüber dem Moll als dem Heiteren empfinden wollen. Jedenfalls hat die Assoziation auch diese scharfe Trennung zuwege gebracht. Da wir gewöhnt sind, zu ernsten Texten meist Molltonarten, Dur aber mehr bei frohen Gelegenheiten verwandt zu hören, wie bei den Griechen die Anwendung ihrer Tonarten noch genauer spezialisiert war, so hat sich dieser ihnen beigelegte Charakter für uns unzertrennlich mit den Melodien verbunden. Auch die Theorie ist von Einfluß gewesen, die überhaupt viel derartige Assoziationen zustande gebracht hat, und von der wahrscheinlich überhaupt die erste Unterscheidung der Gefühlswertung für Dur und Moll herrührt. Früher schrieb man ja auch den einzelnen Tonarten bestimmte Gefühlssphären zu. Auch das dürfte nur auf Assoziation beruhen, wie jetzt die allgemeine Annahme zu sein scheint. Denn man hat nachgewiesen, daß dieses Beurteilen der Tonarten sehr viel mit der Klangfarbe zusammenhängt, ähnlich wie dieses Bestimmen der absoluten Tonhöhe selbst an bestimmte Arten von Instrumenten geknüpft ist[1]), während es bei anderen dagegen versagt, so daß manche Leute beim Klavier angeben können, um welchen Ton es sich handelt, die bei einem gesungenen Tone es nicht können. Überhaupt ist es viel leichter, die absolute Tonhöhe zu bestimmen, je komplizierter der Klang ist, es geht sicherer bei Akkorden als bei Einzeltönen. Man ersieht hieraus, von wie großem Einfluß die assoziativen Nebenwirkungen sind.

III. Die Elementarformen der bildenden Kunst.

1. Auch für die bildenden Künste, für Malerei, Skulptur, Ornamentik, läßt sich erweisen, daß die Richtung ihrer Entwicklung durch ökonomische Ursachen bestimmt ist. Fast noch schärfer als bei Rhythmus und Harmonie gilt es hier die Bedingungen für die Entwicklung zu trennen einmal in solche, die durch die Herstellung, das Material, die manelle Technik gegeben waren, und zweitens in solche Gründe, die im genießenden und aufnehmenden Subjekte zu suchen sind. Auch hier sind die in der Herstellung und der Technik liegenden Gründe die primären, die rein sensorischen haben sich, wenn man auch für sie teilweise eine durch die organische Veranlagung gegebene Vorbereitung anerkennen muß, doch erst im Anschluß an jene ersten entwickelt. Denn das ästhetische Gefühl hat sich erst durch die Kunst herausgebildet; die Kunst ist nicht etwa in der Absicht ge-

[1]) Vgl. A. Wallaschek, Psychologie und Pathologie der Vorstellung, S. 224 ff.

schaffen worden, einem angeborenen ästhetischen Triebe zu genügen, sondern für die zum Teil aus ganz anderen als rein ästhetischen Gründen entstandene Kunst bildete sich eine spezielle Form des Lustgefühles heraus, die wir eben heute ästhetisch nennen. So hat sich auch die ästhetische Freude an der Natur erst durch die Kunst herausgebildet, welche ganz neue Wertungen einführte, die von den praktischen vollkommen abwichen. Das Lustgefühl an Symmetrie, rhythmischer Anordnung der Formen, bestimmten Proportionen ist hauptsächlich erst durch die Kunst geschaffen worden. Selbst für den scheinbar primitivsten ästhetischen Genuß, die Freude am menschlichen Körper, hat das seine Geltung. Auch hier ist das ästhetische Lustgefühl an harmonischer Form der Gesichtszüge, Ebenmaß usw. als Produkt der Kunst anzusehen; der primitive Mensch schätzt ganz andere Dinge am Weibe; z. B. die Reize, die auf ihn wirken, sind bedeutend materiellerer Natur, und die Bildung der Züge usw. spielt kaum eine Rolle für ihn, sondern er zieht Größe, massive Bildung der Gliedmaßen usw. bei weitem vor.

2. Auf die nun herantretende Frage nach dem Ursprung der bildenden Künste kann hier keine erschöpfende Antwort versucht werden, schon darum nicht, weil die Wurzeln zu mannigfache sind, um kurz erledigt zu werden. Der schöne Wahn, daß es einen einzigen Hauptschlüssel für alle die verschiedenen Probleme der Art gäbe, ist für die Kunstwissenschaft lange dahin.

In der Hauptsache läßt sich sagen, die bildnerische Darstellung hat zwei Hauptwurzeln, einmal technisch-praktische Bedürfnisse, worunter hier auch die religiösen Motive eingerechnet werden, und zweitens rein ästhetische, d. h. solche Bedürfnisse, die keinen äußeren Zweck im Auge hatten, sondern nur inneren Zuständen des Individuums entspringen, reine Freude am Darstellen sind. Es ist oft sehr schwer, wenn nicht unmöglich, dem endgültigen Produkte anzusehen, ob es der ersten oder zweiten Rubrik zuzuordnen ist, ob seine Herstellung aus praktischen

Absichten geschah, oder ob sein Erzeuger aus bloßer Lust am Bilden und Gestalten es angefertigt hat. Wenn wir auch geneigt sein mögen, als Kunst im strengen Sinne des Wortes nur die zweite Gattung gelten zu lassen, so erweist es sich doch oft, daß die beiden Arten sich kreuzen, daß sie vereinigt sind an demselben Objekte, daß an der Schaffung manches Gegenstandes sowohl praktische Bedürfnisse als auch die bloße Freude am Gestalten mitgewirkt haben. Wir werden also im folgenden gar nicht versuchen eine genauere Scheidung zwischen Technik und „eigentlicher Kunst" durchzuführen, sondern das überlieferte Material der bildenden Tätigkeit des Menschen ohne eingehendere Spekulation über den jeweiligen Ursprung betrachten. Dabei kann jene andere Theorie, die alle Kunst aus Bewerbungsvorgängen ableiten will, ohne weiteres beiseite gelassen werden, da gerade für die bildende Kunst es am allerschlechtesten mit ihr bestellt ist[1]).

Die fünf von Wundt[2]) aufgestellten Formen der bildenden Kunst lassen sich alle aus den beiden angegebenen Motiven ableiten, nur treten diese in verschiedener Stärke und in verschiedener Entwicklung, aber immer fast miteinander verbunden auf. Wundt unterscheidet zunächst die Augenblickskunst, deren Schöpfungen auf keinerlei Dauer rechnen, und welche teils einem praktischen Bedürfnisse, teils einem Triebe zu spielender Betätigung entspringen. Solche Kunstgebilde sind flüchtig in den Sand gezeichnete oder in Baumrinden geritzte oder durch Zusammenlegen von Steinen oder Zweigen gebildete Formen. Hieraus entwickelt sich dann, wenn auch sehr allmählich, die Stufe der Erinnerungskunst, die Denkmäler auch für die ferne Zukunft schaffen will, sei es, daß ein Sieg oder sonst ein gewaltiges Ereignis der Nachwelt überliefert werden soll, sei es, daß mythologische Vorstellungen zur Schaffung von

[1]) Vgl. besonders Groos, Die Anfänge der Kunst und die Theorie Darwins, ein Vortrag. Sonderabdruck aus den hess. Blättern für Volkskunde. Bd. III, S. 273.

[2]) Wundt, Völkerpsychologie, Bd. II, S. 98 ff.

Idolen treiben. Daneben aber entwickelt sich eine besondere Zierkunst, worunter WUNDT alle diejenigen Betätigungen der Phantasie versteht, die aus dem Streben nach Schmuck hervorgegangen sind. Irgendein Objekt, der menschliche Körper, ein Werkzeug oder Gefäß verlockt zu einer Umformung, durch die irgendein Gefühl der Bewunderung, des Schreckens oder ein ähnliches im anderen erzeugt werden soll. Eine weitere Stufe würde dann die Nachahmungskunst bedeuten, wo der Künstler unmittelbar nach einem Modell arbeitet, während die Erinnerungskunst nur aus dem Gedächtnis schöpfte. Treten aber die subjektiven Ideen, die der Künstler seinem Gegenstande entnimmt und weiter entwickelt, stärker hervor, tritt das Streben nach möglichst treuer Kopierung des Modells zurück gegen den Ausdruck innerer Zustände des Schaffenden, ist die Nachahmung nur Mittel, nicht Zweck, so haben wir die letzte Stufe, die der Idealkunst. Überall aber haben wir hier jene beiden von uns angedeuteten Hauptmotive für das Kunstschaffen, nur daß auf den niederen Stufen das praktische Interesse überwiegt, während zuletzt in der Idealkunst wir es fast allein mit dem Ausdruck seelischer Dispositionen zu tun haben.

3. Aber wir wollen hier überhaupt nicht von dem Ursprung der Kunst im allgemeinen sprechen, sondern was wir suchen, ist eine Theorie für den Ursprung der fast universell verbreiteten Elementarformen, die in der bildenden Kunst Verwendung finden. Wir lassen darum die Frage nach dem Ursprung der kunstschöpferischen Neigungen des Menschen bei den gegebenen kurzen Andeutungen ihr Bewenden haben und gehen zu der Frage über: Wie bildeten sich die ersten Kunstformen heraus?

Es sind hauptsächlich zwei Antworten, die man auf diese Weise gegeben hat, und die sich schroff gegenüberstehen [1]). Die einen behaupten, alle primitive Kunst sei

---

[1]) Vgl. z. B. CONZE, über den Ursprung der bildenden Kunst. Sitzungsberichte der preuß. Akad. der Wissenschaften, I, 1897. RIEGL, Stilfragen, Grundlegungen zu einer Gesch. der Ornamentik. HÖRNES, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa.

naturalistisch; Nachahmung bestimmter Naturformen sei das einzige Motiv des künstlerischen Schaffens, und alles, was an Formen sich gefunden habe, wo sich diese Nachahmung nicht erkennen lasse, sei doch auch im letzten Grunde nur stilisierte Nachahmung gegebener Formen. Eine andere Ansicht geht dahin, daß der Anfang aller Bildkunst in der Herstellung gewisser einfacher „geometrischer“ Figuren zu suchen sei. Die früher beliebte spekulative Erklärung freilich, dies habe seinen Grund in einem angeborenen Vergnügen an abstrakten, einfachen Formen, hat man fallen lassen und durch eine realistischere ersetzt. Diese im Anschluß an G. Semper vorgetragene Meinung sucht den Grund für die Entstehung jener einfachsten Formen in der Technik und im Material. Durch Bekritzeln und Beschmieren leerer Flächen, durch das Erproben der verschiedenen Härtegrade zweier Materialien hätten sich solche einfachen Linien herausgebildet. So faßt Grosse[1]) den geometrischen Stil der australischen Figuren als das natürliche Ergebnis ihrer Ritztechnik. Er weist darauf hin, daß gerade bei den eingeritzten Mustern der geometrische Charakter hervortritt, während die aufgemalten Figuren sich durch eine weit freiere Behandlung und vor allem durch ihre leicht und sicher gezogenen Kurven unterscheiden.

4. Im Grunde nun glaube ich nicht, daß diese beiden verschiedenen Antworten auf unsere Frage sich ausschließen. Sie lassen sich sehr wohl zusammenbiegen, und das Prinzip, das ihnen beiden gemeinsam ist, ist das des kleinsten Kraftmaßes. Nur kommt dieses auf zwei verschiedenen Gebieten zur Geltung. Bei der Nachahmung natürlicher Formen ist es die aufgewandte psychische Tätigkeit, die nach Möglichkeit erspart wird. Man gab sich gar keine Mühe, neue Formen zu erfinden, man nahm einfach die in der Beobachtung gegebenen. Es war die weitaus bequemste Form der geistigen Tätigkeit, daß man einfach nachzeichnete und nachmalte, was man vor Augen hatte. Es war viel müh-

[1]) Grosse a. a. O. S. 152.

samer, neue Formen zu erfinden, und warum auch? Die Mär von der überreichen Phantasie des primitiven Menschen hat schon HERBERT SPENCER in den Prinzipien der Soziologie gründlich widerlegt. Und jeder Mensch kann sich durch einen einfachen Versuch überzeugen, wieviel schwerer es ist, z. B. eine Burg aus freier Phantasie zu zeichnen als nach einer Vorlage oder selbst bloß, indem man sich ein bestimmtes Vorbild klar ins Gedächtnis ruft.

Bei der zweiten Art, den geometrischen Formen, handelt es sich weniger um eine Ersparnis von Phantasietätigkeit, sondern um eine Ersparnis von rein handwerklicher Bemühung. Wenn man irgendeine steinerne Fläche durch Ritzen zu schmücken hatte, so war es weit bequemer, das in einfachen, geraden Linien zu tun, als in kunstvoll geschwungenen Ornamenten.

Einmal also war für die Konzeption die Nachahmung der Natur die bequemste Art, anderseits war für die technische Ausführung besonders bei gewissen harten Materialien die „geometrische" Ausführung die nächstliegende. In den weitaus meisten Fällen aber wirkte wohl beides, Nachahmung als bequemste Form der Auffassung und Vereinfachung der Linien als bequemste Form der Herstellung, zusammen. Die Kunst wie wir sie besonders auf früheren Stufen finden, ist eine Resultante aus beiden. Die stilisierte Naturdarstellung ist eine Kompromißform aus der naturalistischen Nachahmung und der einfachsten Herstellung. Daß später die stilisierten Formen einen Selbstwert bekommen, hat seinen Grund darin, daß man eben die gegebenen Kunstformen oft genauer studierte als die in der Natur gegebenen Vorbilder. Manche Stilisierungen werden konventionell, sie erhalten besondere Wertungen als solche.

Je nachdem das naturalistische oder das stilisierende Element überwiegt, scheiden wir in freie Bildnerei und Ornamentik. Wo auch immer die Ornamentik auftritt, steht sie in engster Verbindung mit industrieller Tätigkeit. Die

ersten Formen der Ornamentik sind einfache, durch die Technik beeinflußte lineare Motive. „Aber es scheint, daß ihnen in der weiteren Entwicklung noch ein besonderer Sinn beigelegt wurde. Das noch nicht kunstgeübte Auge des Naturmenschen sah in diesen Formen Abbilder von Naturdingen und anderen Gegenständen der Wirklichkeit. So schuf es sich konventionelle Zeichen, welche als Fabriks-, Eigentümer- oder Stammesmarken oder auch bloß um ihrer selbst willen — durch den Lustwert der Erinnerung an die piktographisch dargestellten Gegenstände — Geltung besaßen“ [1]).

Wir hätten also wohl eine zweiseitige Annäherung des Naturalismus und des „geometrischen Stiles“ anzunehmen. Einmal, indem die naturalistischen Formen vereinfacht und schematisiert wurden, dann aber auch, indem in die rein aus technischer Spielerei entstandenen primitivsten Linienformen Umrisse von Tieren und Menschen hineingesehen und bewußt herausmodelliert wurden. Der Bildsinn wurde in diese reinen Linienspiele oft erst später hineingetragen und die Linien danach modifiziert. Es genügen für den anspruchslosen Menschen sehr wenige Andeutungen, nur ein paar Linien, um darin ein ganzes Gemälde zu sehen. Am besten zeigt das die Kunst der Kinder, die nur ein paar charakteristische, oft bloß symbolische Züge gibt und doch befriedigt ist von der Darstellung. Man braucht darin nicht eine überreiche, „unverdorbene“ Phantasie zu erblicken und traurig darum zu seufzen, daß diese dem Kulturmenschen später verloren ginge, es ist oft das direkte Gegenteil, eine große Anspruchslosigkeit, eine Ungenauigkeit des Sehens.

Der Geschmack an einer mehr naturalistischen oder einer mehr stilisierenden Kunst wechselt mit den Zeitläuften. Heutzutage treten auch spekulative Einflüsse immer hinzu.

Die Kunst der primitiven Völker ist, soweit sie nicht

---

[1]) Hörnes a. a. O. S. 26.

ganz ornamental ist, streng naturalistisch. Natürlich setzt ein solcher Naturalismus, wie wir ihn an künstlerischen Gebilden aus prähistorischer Zeit oder in Australien haben, eine lange Ausbildung der Technik voraus, und wahrhaft primitive Kunst haben wir nirgends. Es ist durchaus nicht angängig, die Kunst der Wilden mit der Kunst der Kinder auf eine Stufe zu stellen. Die Kunst der Jägervölker usw. ist durchaus nicht traditionslos, und sie strebt durchaus naturalistische Wiedergabe an, was, wie GROSSE gut dargelegt hat, durch die scharfe Ausbildung der Sinne und die manuelle Geschicklichkeit dieser Nomaden sehr erleichtert wird.

5. Nachdem so die beiden Hauptwurzeln der bildenden Kunst, erstens die naturalistische Nachbildung von Naturformen, zweitens die Technik und die Materialbehandlung ganz allgemein aufgezeigt sind, sollen noch einige speziellere Bemerkungen zu jeder von beiden gegeben werden.

Es seien zuerst noch einige Worte über die Nachahmung gesagt. Manche Ästhetiker haben für die Erklärung des Ursprungs der Kunst einen imaginären „Nachahmungstrieb“ herangezogen. Psychologisch gesprochen existiert ein solcher ebensowenig, wie es etwa einen besonderen Spieltrieb gibt. Man mag diesen Ausdruck höchstens aus Bequemlichkeitsgründen zuweilen verwenden. Es sind einfach unsere gewöhnlichen Triebe, die nach Tätigkeit verlangen, und zwar, wenn ein äußerer wirklicher Zweck fehlt, nach einem künstlichen, eingebildeten.

In dem Begriffe „Nachahmung“ werden zwei ganz verschiedene Dinge zusammengeworfen, die eigentlich wesentlich verschieden sind.

Da ist einmal die unmittelbare, direkte Nachahmung, die ohne Hilfe des Verstandes vor sich geht. Diese kommt so zustande, daß man eine Bewegung, einen Laut usw. wahrnimmt, und die Bewegungsvorstellung, die ja immer eine Bewegung im Zustande der Entstehung ist, so stark im Gehirn wird, daß sie die damit koordinierte Muskeltätigkeit ohne weiteres auslöst. So kommt die Nachahmung

bei den Affen, bei Kindern und primitiven Menschen zustande; darin liegt auch der Grund für die ansteckende Wirkung des Lachens, des Gähnens usw. Diese direkte spontane Nachahmung kommt in der bildenden Kunst nicht in Betracht.

Die zweite Art der Nachahmung ist die reflektierte Nachahmung, wobei der Verstand mitwirkt. Diese ist es, die in der bildenden Kunst hervortritt. Hier ist die Nachahmung nur eine Form, die der „Spieltrieb" annimmt. Der Tätigkeitstrieb der Seele übernimmt die in der Natur usw. gegebenen Formen, um sich darin auszuleben. Dieser Spieltrieb in seiner speziellen imitativen Form ist die Ursache der naturalistischen Bildkunst. Aber auch jeder andere Trieb, der zum Darstellen führte, ein praktisches Bedürfnis usw. nahm die Form der Nachahmung an. Diese aber kam nicht spontan, fast reflektorisch zustande, sondern brauchte immer die Hilfe des überlegenden Verstandes. Darum fehlt auch jede Spur von nachahmender Kunst bei Tieren, weil diese eben den unbedingt notwendigen Intellekt nicht hatten.

Es würde also die Herleitung der Kunst aus dem „Nachahmungstrieb", die man oft der Theorie vom „Spieltrieb" entgegengestellt hat, gar kein wirklicher Gegensatz sein, sondern nur eine spezielle Form dieser anderen Lehre, die freilich nur für einen engen Bereich Gültigkeit hat. Denn auf manche Zweige der Kunst, wie z. B. die Architektur, ist sie gar nicht verwendbar.

Daß aber eine imitative Form und nicht eine freischöpferische so allgemein zur Entwicklung gelangte, das hat eben ökonomische Ursachen, und darauf kommt es hier an.

6. Von diesem Umstande aus läßt sich auch noch eine andere Tatsache erklären, die jetzt ziemlich festzustehen scheint, nämlich, daß historisch überall die Plastik der Malerei vorauszugehen pflegte. In der Materialbehandlung kann der Grund für diese Tatsache nicht gesucht werden, denn daraus müßte man eher auf das Gegenteil schließen.

Uns erscheint dem oberflächlichen Beobachter die dreidimensionale Darstellung, das Schnitzen in Holz, das Kneten in Ton viel eher als eine schwierigere Tätigkeit als das Zeichnen oder Malen. Der Vorzug der Leichtigkeit in der Herstellung für den primitiven Menschen bei der Plastik liegt aber gar nicht auf manuellem Gebiete, sondern auf dem geistigen. Die Malerei setzte eine Projektion der dreidimensionalen Objekte auf eine Ebene voraus, und diese erforderte eine ziemlich bedeutende psychische Arbeit. Wenn man bedenkt, wie lange Zeit es gebraucht hat, bi die perspektivische Zeichnung sich entwickelt hat, ja daß die Perspektive bei einem so hochbegabten Volke wie bei den Japanern noch heute unvollkommen ist, dann läßt sich das etwa berechnen. Dazu kommt, daß für den Beschauer die Skulptur viel leichter zu erfassen ist als die perspektivelose Zeichnung. Denn die Zeichnung und Malerei des ganzen Mittelalters gab, wie Wölfflin[1]) bemerkt, nur Anweisungen auf die Dinge und ihr Verhältnis im Raume, aber sie wollte sich durchaus nicht mit der Natur vergleichen. Auf einer Fläche die räumliche Wirklichkeit allseitig zu reproduzieren, schien eine Unmöglichkeit. Wir, deren Augèn von klein auf durch perspektivische Bilder geschult sind, können uns unmittelbar überhaupt keine Vorstellungen von den Schwierigkeiten machen, welche die Projektion auf die zweidimensionale Ebene erforderte.

7. Die möglichste Ökonomie der Tätigkeit in der Herstellung von Kunstwerken war jedoch bereits vorgebildet in den zur Nachahmung gelangenden Naturformen. Denn auch in der äußeren Natur herrscht das Sparsamkeitsprinzip, wenn sich auch nicht überall genau nachweisen läßt, in welcher Art es durchgedrungen ist. So ist zum Beispiel die regelmäßige Form der Bienenzellen nach Büchner[2]) dadurch entstanden, daß die Bienen danach strebten, „möglichst viele Zellen bei möglichst viel Wachs-,

[1]) Wölfflin, Die klassische Kunst, S. 9.
[2]) Vgl. Büchner, Aus dem Geistesleben der Tiere.

Raum- und Arbeitsersparnis“ zu erzielen. Die Annahme von V. Graber freilich, daß die Zellen ursprünglich zylindrische Form gezeigt und nur durch Aneinanderdrängung von selbst jene regelmäßige prismatische Gestalt erhalten hätten, scheint nur Hypothese zu sein.

Wie das im einzelnen alles zu begründen ist, gehört nicht hierher. Uns interessiert allein die Tatsache, daß eine möglichst ökonomische Art der Kunsttätigkeit bereits in den zur Nachahmung kommenden Formen der Tier- und Pflanzenwelt vorgebildet war. Das zeigt sich besonders in den für die Ornamentik in Betracht kommenden Formen, so daß hier bei deren einfachsten Elementen, den symmetrischen und rhythmischen Gebilden, ein infolge der Nachahmung geringer Aufwand psychischer Tätigkeit der größeren Leichtigkeit der Technik entgegenkam.

8. Aber nicht nur in der freien Bildnerei, auch in der Ornamentik spielt, wie schon kurz berührt, die Nachahmung von Natur- speziell von Tierformen die Hauptrolle. Für die Frage, wie der Mensch in fast allen Zonen und Zeiten dazu kam, leere Flächen mit Figuren und Ornamenten zu bedecken, hat man zuweilen eine Abneigung gegen größere, leere Flächen angenommen. Neuerdings sucht man auch diese Art des „horror vacui“ lächerlich zu machen. Ich meine, daß man zu weit damit geht; etwas Wahres ist schon daran. Man darf nur vor allem keine angeborene Abneigung gegen leere Flächen annehmen. Anders jedoch stellt sich die Angelegenheit, wenn man auch hier jeden Flächenschmuck als Nachahmung zu verstehen sucht. In der Tat sieht der primitive Mensch in der Natur sehr wenig ganz leere Flächen. Die meisten Tiere haben eine Zeichnung und Farben auf der Haut. Auch die Pflanzenblätter haben ihre Rippen. In erster Linie kommen jedoch die Tiere in Betracht, die für Jägervölker das größte Interesse hatten. Und es ist sehr wahrscheinlich, daß sich die primitiven Zeichnungen meist auf Nachahmung von Tierfellen, Schlangenhäuten usw. zurückführen lassen. Nachahmung wäre auch die Anbringung von Mustern auf solchen Töpfen, die mit

freier Hand gebildet sind. Denn diese Muster sind augenfällige Nachahmungen vor Flechtwerken, was sich daraus erklärt, daß die Töpferei bedeutend jünger ist als die Textilarbeit, und daß der Topf, der die Stelle des geflochtenen Korbes einnahm, auch in der Musterung dem Korbe möglichst ähnlich gemacht wurde[1]).

So ließe sich auch die Ornamentik zum großen Teile als Nachahmung und damit ebenfalls als eine wenigstens in der Form durch ökonomische Tatsachen bedingte Tätigkeit auffassen, da wie wir oben gezeigt haben, die Nachahmung in psychischer Hinsicht die ökonomischste Form der Tätigkeit ist.

9. Es bleibt nun noch übrig, auch für die speziellen Elementarformen der bildenden Künste, wie Symmetrie und rhythmische Anordnung, nachzuweisen, daß sie diejenigen Formen sind, die den geringsten Aufwand an geistiger und manueller Tätigkeit erfordern. Die Symmetrie an den künstlerischen wie den praktischen Gebilden braucht sich durchaus nicht immer aus der Freude des Beschauers an dieser Form zu erklären, sie hatte vielmehr ihre Hauptursache in rein äußeren Gründen. Werkzeuge, Messer, Speere, die symmetrisch gebildet waren, erwiesen sich als brauchbarer als unsymmetrische. Ein Hammer oder ein Beil, die von einer Mittelache aus genau gleich schwer auf beiden Seiten waren, mußten sich sicherer handhaben lassen als ungleichmäßig gebildete Dinge derselben Art. Mit einem Speer, der nicht ganz symmetrisch war, ließ sich weit weniger sicher zielen als mit einem ganz symmetrischen. Überhaupt ist das Gleichgewicht vielfach als die Ursache der Symmetrie, auch schon bei den Naturformen, anzusehen. Zelte, Häuser, Bauwerke jeder Art, bei denen Gleichgewicht in Betracht kam, die man aus praktischen Gründen so bauen mußte, gaben dem Beschauer einen symmetrischen Anblick.

[1]) Grosse a. a. O. S. 136 ff.

Symmetrisch ist auch der Mensch selber gebaut ebenso wie die meisten Tiere, ja für den naiven Menschen mußte auch die Form der meisten Bäume. der Tannen, Zypressen, Palmen usw. durchaus symmetrisch wirken.

Dazu kommt, daß wir infolge der Gewohnheit alles nach dem Gleichgewichte beurteilen. Ein schief stehender Turm erregt uns ein Unbehagen, weil uns die Assoziation des Umfallenwollens immer dabei erregt wira. Ja, dieses Gefühl des Gleichgewichtes übertragen wir als ein Postulat auch auf gemalte Dinge. Auch auf dem Bilde erregt ein schief stehender Turm unser Mißbehagen, obwohl er nicht fallen kann. Überhaupt verbindet sich für uns leicht der Begriff des Unvollkommenen mit dem des Unsymmetrischen, weil wir gewohnt sind, daß die meisten Dinge, die wir sehen, symmetrisch gebildet sind, und Unsymmetrie in den meisten Fällen als ein Mangel, eine Schwäche wirkt. Außerdem beurteilen wir ganz unbewußt alle Gegenstände der Außenwelt nach Analogie unseres eigenen Körpers und „leihen" ihnen unsere eigenen Empfindungen und Gefühle und so auch in unserem Falle das Unlustgefühl bei mangelhaftem Gleichgewicht.

Nicht unbedingt zwingend, wenigstens nur in einer ganz geringen Minderzahl von Fällen anwendbar scheint mir das aktive Element für die Symmetrieerzeugung, das Grant Allen[1]) aufstellt. Dieses soll auf „the rhythm and recurrence of organic movements" beruhen, womit er meint, daß die symmetrische Anlage unserer Organe die Herstellung von symmetrischen Gegenständen bedinge. Die Beispiele, die Grant Allen nun anführt, um seine Theorie zu illustrieren, sind teils mühsam zusammengesucht, teils stimmen sie überhaupt nicht. Beim Gehen, sagte er, lassen unsere Füße symmetrische Spuren, was nicht richtig ist, denn wir machen offenbar mit dem einen Beine größere Schritte, so daß wir, wenn wir immer geradeaus zu gehen glauben, im Kreise herumgehen, wenn wir ohne sonstige Orientierung sind.

---

[1]) Grant Allen, The origin of the Sense of Symmetrie. Mind 1879. S. 305 f.

Auch das, was er über den Bau der Hütten bei den Eskimos sagt, dürfte nicht zutreffen. Aus dem Bau unseres Körpers dürfen wir nicht die symmetrischen Schöpfungen ableiten, denn unser Körper ist doch nur fürs Auge symmetrisch, motorisch ist er durchaus unsymmetrisch; wir sind entweder Rechtshänder oder Linkshänder, und ebenso verhält es sich mit den anderen Organen. Wollte man hieraus Schlüsse ziehen, so müßte man gerade auf die Asymmetrie des Schaffens kommen. Es ist also nichts mit dem „aktiven" Element GRANT ALLENS; das, was er das „passive" nennt, „due to the constant observation of symmetrie in external nature" ist dasselbe wie das, was wir mit der Nachahmung erklärten. Leichtigkeit der Herstellung ist sicher vielfach ein Grund für die symmetrische Form gewesen, doch hat man die Ersparnis an Kraft hauptsächlich auf intellektuellem Gebiete, nicht auf motorischem zu suchen.

10. Neben der Symmetrie tritt besonders die rhythmische Anordnung der Ornamente bei den primitiven Völkern hervor. Auch diese rhythmische Anordnung ist in erster Linie durch die Technik bedingt zu denken, dann aber auch vielfach als Nachahmung der von der Natur gegebenen Formen aufzufassen. Jedenfalls ist es nicht nötig, ein angeborenes ästhetisches Gefühl dafür anzunehmen. Auch sollte man die Analogie dieses räumlichen Rhythmus mit dem zeitlichen, wie wir ihn in Musik und Poesie hatten, nicht allzu weit treiben.

Für die technische Entstehung regelmäßig sich wiederholender einfachster Motive, wie Linien, Kreise, Punkte, kommt vor allem die Flachtechnik in Betracht[1]). Man ahmte wohl nur aus Gewohnheit und rein mechanisch diese Motive nach, und aus der Gewohnheit bildete sich erst die ästhetische Wertung heraus, ein Vorgang, der psychologisch durchaus begreiflich ist.

Aber auch die in der Natur gegebenen Vorbilder gaben Modelle her für rhythmische Gliederung. Schlangenhäute

---

[1]) Vgl. GROSSE a. a. O. S. 145.

mit ihren Zickzacklinien, auch sonst die Häute von Eidechsen und vielen anderen Tieren boten solche Motive. Daneben fehlten auch in der pflanzlichen Welt derartige Vorbilder nicht, wenn auch die primitive Ornamentik im allgemeinen mehr die tierischen Vorbilder bevorzugt. Doch mußte ein Bambusstab mit seiner rhythmisch-gleichmäßigen Gliederung sehr leicht dazu führen, ähnliches an einem anderen Stabe anzudeuten, und ebenso können die Zeichnungen auf den Schilden bei primitiven Völkern oft an die Rippen von Blättern erinnern. Ich kann daher GROSSES einseitiger Ableitung der rhythmischen Motive aus der Technik nicht unbedingt beistimmen.

Dennoch ist es in der Hauptsache so: Nicht nur die Nachahmung technischer Motive, auch die Technik selber mußte dazu führen. Es war weitaus das bequemste Mittel, eine Fläche mit Ornamenten zu bedecken, daß man dasselbe Motiv einfach wiederholte. „Das Unvermögen, ein einzelnes Sinnbild der Größe des zu dekorierenden Objektes anzupassen (Mangel an Kompositionstalent) führt ebenfalls zur Vermehrung der Elemente und damit zur Schaffung einer neuen Kunstweise“ [1]). Da nun diese so entstandenen Stilformen gewisse Vorzüge für die Auffassung durch den Beschauer, was später zu betrachten sein wird, besaßen, so erhob man solche erst unbewußt und nur aus Not entstandenen Formen zum Prinzip, ein Vorgang, den die psychologische Ästhetik ja oft konstatieren kann.

Alle Stilisierung geht im letzten Grunde auf Vereinfachung aus. WUNDT [2]) konstatiert nun einen doppelten Weg der Stilisierung bei den Herstellungsmotiven; einmal kann die Stilisierung dadurch entstehen, daß man irreguläre Formen durch freies Hinzufügen neuer Elemente zu regelmäßigen ergänzt und umgestaltet, anderseits kann die Stilisierung auch durch Weglassen solcher Elemente erfolgen, welche den Eindruck der Regelmäßigkeit stören.

---

[1]) HÖRNES a. a. O. S. 26.
[2]) WUNDT, Völkerpsychologie, Bd. II, S. 178.

So werden auch Tiergestalten und Pflanzenformen im Laufe der Zeit ganz umgeformt, man bringt überall Symmetrie und regelmäßige Wiederkehr der Formen an. Die ethnologischen Werke führen dafür eine Menge höchst illustrativen Materiales heran; so ist z. B. das Alligatormotiv, das WUNDT[1]) den Studien von HOLMES über die alte Kunst der Provinz von Chiriqui entnimmt, ungemein illustrativ. Überall aber macht sich auch hier das Streben nach möglichster Vereinfachung geltend, zunächst der Herstellung; es greift aber natürlich ungemein unterstützend noch ein, daß auch für die Rezeption dasselbe eine Vereinheitlichung bedeutet, was es für die Produktion war.

11. Es ist unschwer zu erkennen, daß viele der Gründe, die für die Herstellung der Kunstwerke eine Ersparnis von psychischer Tätigkeit bedeuteten, auch für die Auffassung als erleichternde Umstände in Betracht kommen. Jede Art von Gleichmäßigkeit und Wiederholung gehört hierher. Wie es eine geringere Inanspruchnahme psychischer Tätigkeit erfordert, eine Fläche mit gleichmäßigen Figuren zu bedecken, so erfaßt das Auge und der Verstand des Beschauers ebenso eine solche mit weit geringerer Anstrengung als eine Fläche, die mit einem regellosen Gewirre von Figuren bedeckt ist. Auch ein beträchtlicher Teil der Lustwirkung, die eine symmetrische Darstellung erweckt, läßt sich wohl hieraus ableiten, obwohl bei der Symmetrie noch andere, im organischen Bau der betreffenden Organe liegende Ursachen mitspielen. Man hat in der Tätigkeit der Augenbewegung den Grund für die Lustempfindung gesucht, die gewisse Linienformen in uns erregen. Wir können auch diese Theorien heranziehen und sie durch die ökonomische Erklärung noch weiter fundieren, obwohl man nach unserer Ansicht doch nicht allzu großen Wert auf diese Tätigkeit der Muskeln legen darf, sondern vielmehr in der Erleichterung der Gehirntätigkeit die eigentliche Ursache der Lustwirkung sehen muß, die die Kunst in uns auslöst.

[1]) WUNDT, ebenda, S. 187. HOLMES in Ethnol. Report, Washington, VI, S. 173 ff.

Daß das Lustgefühl beim Verfolgen der sogenannten schönen Linien auf einer bequemen Tätigkeit der Augenmuskeln beruht, ist von vielen Autoren vertreten worden [1]). Aber abgesehen davon, daß dieses Verfolgen, dieses Nachfahren der Linien mit den Blicken gar nicht immer der Fall ist, sondern meist nur bei größeren Objekten, wäre das dadurch erzielte Lustgefühl doch zu schwachen Grades, um damit allein das Wohlgefallen an den betreffenden Linien zu erklären. Noch problematischer erscheint mir der Versuch Sullys [2]), die Rhythmik in der Augenbewegung als Grund für das Wohlgefallen an Linien anzunehmen und so das zeitliche Rhythmusgefühl in die bildende Kunst einzuführen.

Wie groß oder wie klein jedoch man auch diese motorischen Elemente für den Kunstgenuß einschätzen mag, sie scheinen mir doch in der Hauptsache nur negativ in Betracht zu kommen, was besagen will, daß sie, wenn sie hemmend und störend wirken, sie als Unlustfaktoren in Betracht kommen, während das positive Lustgefühl, was sie zu liefern vermögen, doch wohl ziemlich gering ist.

Das Lustgefühl wird in der Hauptsache durch eine harmonische und wohltuende Betätigung der intellektuellen Zentren erzeugt. Dieser Ansicht ist auch G. M. Stratton [3]), der in „Economy of attention" die Hauptquelle der Freude an schönen Linien sieht. Er schreibt: „This feeling of intellectual grasp is distinctly satisfactory the more so in these case since there is the feeling, that the comprehension is easy. For the attention ist less taxed by regular lines, including straight ones" [4]). Noch deutlicher wird diese Bedeutung des intellektuellen Faktors, wenn man den negativen Fall sich vorstellt und sich die starke Unlust vergegenwärtigt, die ein sinnloses

---

[1]) Unter anderen vgl. Grant Allen, Physiological Aesthetics, S. 168 f. Santyana, The Sense of Beauty, S. 90. In Deutschland besonders von R. Vischer, Über das optische Formgefühl.

[2]) J. Sully, Pleasure of Visual Forms, S. 186 f. Mind 1880.

[3]) G. M. Stratton, Eye Movements and the Aesthetics of Visual Forms. Phil. Studien, Bd. 20, S. 336 ff.

[4]) A. a. O. S. 357.

Gewirre von Linien in dem Beschauer zu erwecken pflegt, oder auch eine unübersichtliche Architektur und ähnliches.

Daß in einer möglichsten Erleichterung der Auffassung für den Beschauer das Hauptaugenmerk des Künstlers zu liegen hat, das läßt sich auch als einer der Grundgedanken eines kleinen Werkes ansehen, das für die Kunsttheorie wie kaum ein zweites in unserer Zeit epochemachend gewirkt hat, nämlich ADOLF HILDEBRAND, „Problem der Form in der bildenden Kunst". Alles was hier als „Architektonisches" dem „Imitativen" in der Kunst entgegengesetzt ist, dient ja nur der Vereinheitlichung und möglichsten Vereinfachung zugunsten der aufnehmenden Tätigkeit des Beschauers. „Die künstlerische Darstellung formt sich als eine Erscheinung, die als lesbarste erkannt wurde und die den räumlichen Inhalt zu diesem Zwecke anordnet" [1]).

Damit hätten wir in der Ersparnis von Kraft auch eine Erklärung für jenes in der Ästhetik so stark in den Vordergrund gestellte Prinzip von der Einheit in der Mannigfaltigkeit. In der Tat findet dieses nur darin eine psychologische Begründung, daß es nämlich die Aufnahme von Eindrücken ganz außerordentlich erleichtert, daß durch die in den mannigfaltigen Eindrücken vorhandene Einheit eine große Menge von optischen Erlebnissen bei einem verhältnismäßig geringen Aufwand von sonstiger psychischer Tätigkeit möglich wird. Nur indem man es als ein ökonomisches Prinzip auffaßt, lassen sich die in ihm zusammengefaßten Tatsachen psychologisch erklären. Es würde damit also ein Licht fallen auf die vielen Erscheinungen, die man bisher durch das recht vage Prinzip von der Einheit in der Mannigfaltigkeit zu erklären gesucht hat. Ich halte diese Fassung des Prinzipes nicht für sehr glücklich, da sie den Grund für die ästhetische Wirkung im Objekte sucht, während er in Wirklichkeit im subjektiven Empfinden und Wahrnehmen zu suchen ist. Es ist durchaus nicht nötig, daß die Einheit in der Mannigfaltigkeit, wenn sie im Objekte

---

[1]) HILDEBRANDT, Problem der Form, 3. Aufl., S. 93.

liegt, auch empfunden wird. Es ist sogar häufig nicht der Fall. Einheit ist immer etwas Subjektives. Es ist natürlich selbstverständlich, daß die Möglichkeit zu einer solchen Auffassung im Objekte dargeboten sein muß; für die Kunstwirkung aber kommt es allein darauf an, ob sie auch empfunden wird. Man täte also wohl besser, für die Erklärung der ästhetischen Lustgefühle den Hauptgrund im Subjektiven zu suchen, nicht am Objekte.

12. Speziell für die Symmetrie existiert noch eine Theorie, die hier nicht unerwähnt bleiben mag, welche nach einer im Bau der Organe liegenden Ursache für jene Empfindungen sucht und sich sehr wohl auch mit den hier vertretenen Anschauungen verträgt. Sie rührt von Mach[1]) her und findet sich in seiner „Analyse der Empfindungen“. Mach nimmt, wie bei Gehörseindrücken Zeitempfindungen, so bei optischen Eindrücken besondere Raumempfindungen an, worunter er die durch Lage, Richtung, Maße usw. erregten spezifischen Empfindungen versteht. Ohne auch hier uns über die Verwendbarkeit des Terminus „Empfindung“ für diese Dinge einzulassen, gehen wir zu dem über, was er im Anschluß daran vorbringt. Er nimmt es als sehr wahrscheinlich an, daß diese Raumempfindungen mit dem motorischen Apparate der Augen irgendwie zusammenhängen. Dieser nun ist in bezug auf die Medianebene des Kopfes durchaus senkrecht eingerichtet. Es würden also mit symmetrischen Blickbewegungen gleiche Raumempfindungen verbunden sein. Da nun der motorische Apparat der Augen nur in bezug auf die vertikale Ebene symmetrisch, in bezug auf die horizontale jedoch unsymmetrisch ist, so ließe dies auch eine Erklärung der Tatsache zu, daß wir nur eine Symmetrie von nebeneinander geordneten Dingen empfinden, daß die Symmetrie jedoch z. B. bei einer Landschaft und ihrem Spiegelbilde im Wasser nicht empfunden wird.

---

[1]) Mach, Analyse der Empfindungen, S. 83 ff.

Auch hier wäre jedoch außerdem noch die oben besprochene Wirkung auf den Gleichgewichtssinn zu bedenken. Denn nur die um eine vertikale Mittellinie symmetrische Figur, wo eine solche Wirkung auf den Gleichgewichtssinn stattfindet, wird als symmetrisch oder unsymmetrisch empfunden, während bei den nach oben und unten korrespondierenden Formen, wo die Gleichgewichtsempfindung resp. -vorstellung wegfällt, auch das Symmetriegefühl fortfällt.

Interessant ist auch, was SORET [1]) von seinen in einem Blindenasyle gemachten Beobachtungen berichtet. Er fand dort, daß die Blinden eine besondere Vorliebe für symmetrische Gegenstände hatten, und bei allen Dingen, sei es dreidimensionalen, sei es reliefförmigen, fanden sie die Symmetrie heraus. MACH erklärt auch hier das Symmetriegefühl aus der symmetrischen Anlage des Tastorgans, wie dort die optische Symmetrie aus der Anlage der optischen Apparate. Andere suchen das Wohlgefallen an symmetrischen Formen durch gleichmäßige Betätigung der Augenmuskeln zu erklären. So meint SULLY [2]), eine Bewegung der Augen nach links erzeuge einen Drang zur Bewegung nach rechts und wieder zurück. „Any chain of visible movements as those of a ballet, and any arrangement of lines will gratify the eye in proportion to the number of such balancing actions of the ocular muscles which it includes.“

Alle diese Theorien gehen darauf aus, dies Lustgefühl, welches durch das Beschauen symmetrischer Gegenstände erzeugt wird, durch möglichst gleichmäßige und adäquate Betätigung der beteiligten Organe zu erklären. VERNON LEE [3]) und ARMSTRUTHER THOMSEN suchen die optischen Erlebnisse noch auf das motorische Gebiet hinüberzuleiten, ähnlich wie beim Anhören von rhythmischen Tongebilden die motorischen Organe in Mitleidenschaft gezogen werden. So beschreiben

---

[1]) SORET, Sur les conditions physiques de la perception du beau, S. 149 f.

[2]) SULLY, Pleasure of Visual Forms. Mind 1880, S. 187.

[3]) VERNON LEE and ARMSTRUTHER THOMSON, Beauty and Ugliness. Contemporary Review, p. 548 ff.

die beiden zitierten Autoren die motorischen Erlebnisse, die durch das Anschauen eines Lehrstuhles hervorgerufen wurden: „Die Zweiteiligkeit des Objektes schien beide Lungen in Tätigkeit zu setzen. Es war ein Gefühl, als ob beide Teile der Brust jede besonders sich emporzögen. Daneben kommen noch „alterations of the equilibrium“ bei verschiedenen Körperteilen in Betracht, der Augen, des Kopfes, des Thorax usw. — Auch STRATTON tritt dieser Anschauung bei und zieht auch seinerseits die „organische Reaktion“, die durch die Formen der bildenden Kunst angeregt wurde, heran.

Im allgemeinen jedoch reichen in der bildenden Kunst alle diese Erklärungen der Elementarphänomene nicht so weit wie in der Musik etwa. Nicht in diesen elementaren Erscheinungen ist die Hauptwirkung zu suchen, sondern es sind, viel stärker als es in der Musik der Fall war, assoziative Faktoren, welche die Wirkung der bildenden Künste bedingen. Dort, wo die direkten Faktoren fast allein auftreten wie in der Ornamentik, ist die Wirkung ziemlich schwach, viel schwächer als in der Musik, und selbst der Eindruck eines gothischen Domes würde, wenn man alle assoziativen Elemente abtrennen könnte, ziemlich dürftig sein. Daher werden auch alle Versuche mancher neuerer Kunstschriftsteller, welche bestrebt sind, den Genießenden ganz allein auf solche direkten Faktoren hinzuweisen, seien es Raum-, seien es Farbenprobleme, nicht durchdringen. Wenn angeblich diese Phänomene allein schon in die höchsten Sphäre des Kunstgenießens emporziehen, so spielt doch wohl immer ein gut Teil Suggestion mit. Besonders in Skulptur und Malerei werden den Haupteindruck doch immer die assoziativen Elemente bedingen und wenigstens für den nicht mit Ateliergeschmack kokettierenden Laien jene direkten Faktoren nur als akzessorisch in Betracht kommen.

Moderne Geschichtsphilosophie.

Von **Franz Oppenheimer**, Groß-Lichterfelde.

Inhalt.

Jahrzehnte hindurch haben diejenigen, die von der Wissenschaft mehr forderten als nur die saubere Herausarbeitung von lauter Einzelheiten, die ungeheure Zersplitterung unserer Gesamtwissenschaft in lauter isoliert voneinander existierende Atome, in lauter unverbundene Spezialitäten beklagt. Noch kürzlich hat RUDOLF BURCKHARDT in seinem Schriftchen „Biologie und Humanismus" (Jena 1907) die geschlossene Weltanschauungseinheit der Griechen, aus der ein lebendiges Begreifen der Lebenserscheinungen wie die Blüte aus dem Stamme sproß, mit beweglicher und berechtigter Klage dem jammervoll zersplitterten Betriebe der Biologie von heute entgegengesetzt. Und wir wissen alle, daß diese Klage mit sicherlich nicht minderer Berechtigung wie gegen die Naturwissenschaften auch gegen die Geisteswissenschaften erhoben werden muß. Auch hier klägliche Zersplitterung, ein banausisch selbstbegrenztes Eremitentum jedes einzelnen Forschers, der selbstgefällig und ohne Kenntnis von den Bemühungen seiner näheren und weiteren Nachbarn im Zentrum des winzigen Gebietes wühlt und bohrt, das ihm allein gehört, das niemand beherrschen kann und soll als er, und dessen Grenzen er mit eifersüchtiger

Wut verteidigt. So gleicht die Wissenschaft von heute mehr einem Korallenstock: Millionen kleinster Einzelwesen, nur äußerlich verbunden durch ein starres Gerüst, das sie zwar alle zusammen umschließt, dessen Zwischenwände aber auch jedes von ihnen ebenso starr abschließen — und sie sollte doch gleichen einem höheren Organismus, in dem das autonome Individuum zur Zelle geworden ist, die von dem großen Organismus lebt, ihre Nahrung und ihre Lebensreize erhält und dafür durch eine vorwiegend dem großen Organleben selbstlos gewidmete Arbeit dankt.

Daß dieser Zustand besteht, kann gar nicht bezweifelt werden, daß er Jahrzehnte hindurch das äußere Bild der Gesamtwissenschaft schwer entstellt hat, ebensowenig; aber trotz alledem ist es völlig falsch, diesen Zustand pessimistisch anzuschauen; denn ein nur wenig in die Tiefe dringender Blick zeigt, daß er nichts anderes ist als ein Übergangszustand zu einer neuen, auf viel gesicherterem wissenschaftlichen Grunde aufgebauter, ein unvergleichlich weiteres Gebiet von Tatsachen umspannender Universalität. Wer den Spezialismus beklagt, vergißt das gewaltige Weltgesetz, nach dem eine verstärkte Differenzierung in allem Wachstum notwendig Hand in Hand geht mit ihrem Korrelationsbegriff, der wachsenden Integrierung. Heute schon ist es auf allen Gebieten des Wissens zur beglückenden Gewißheit geworden, daß das banausische Spezialistentum eine neue Ära großzügiger Wissenschaft vorbereitet und bereits eingeleitet hat; daß aus dem von den Fröhnern des Geistes im Schweiße ihres Angesichts vom Unkraut gereinigten und gelockerten Ackerboden in neuer Pracht und auf starkem Stamm die Victoria Regia des Menschengeistes wieder aufblüht, die Philosophie, die Wissenschaft von den Wissenschaften, das künstlerisch ausgestaltete und gerundete Weltbild der neuen Zeit.

Wie kommt das? Durch welche Kräfte erzwingt die Differenzierung die Integrierung auch hier? Nichts einfacher als das. Gerade die Winzigkeit der Gebiete, die

sich je ein Spezialist ausgesucht hat, führt mit Notwendigkeit zu der Verschmelzung. Jahre, Jahrzehnte hindurch mag er seine Bohr- und Wühlarbeit im Mittelpunkt des von ihm erwählten Feldes fortsetzen: schließlich führt ihn diese Arbeit selbst doch an die Grenzen seines Gebietes. Hier muß er mit dem nächsten Nachbar zusammenstoßen, und schon der Grenzkampf, der dann entbrennt, zwingt beide, das Einende, das Gemeinsame zu erkennen und zuletzt anzuerkennen, daß es des Trennenden Herr ist. Die Verschiedenheit, die jedes Sondergebiet dauernd für sich erhärtet, muß sich im Falle solches Zusammenstoßes erweisen als Spezialfall einer höheren Gesetzmäßigkeit, die beide Gebiete überspannt. Will man ein Bild, so stelle man sich vor, daß Tausende von isolierten Bergleuten in einem erzreichen Gebirge ihre Schachte niedertreiben. Wenn sie den Adern folgen, so werden sie irgendwo auf der Markscheide zusammentreffen, aus zwei Stollen wird ein Doppelstollen, aus einem Doppelstollen ein vierfacher und so fort, bis der ganze Berg ein einziges gewaltiges Werk geworden ist, dessen Bau und Ordnung nun erst mit aller Klarheit erkannt werden kann, wenn jeder einzelne der Knappen seine genaue Kenntnis seines Stückchens mit der ebenso genauen Kenntnis aller übrigen vereint. So wird wissenschaftliches Eremitentum, verstockte Eigenbrödlerei, banausische Scheuklappenarbeit unvermerkt und fast wider Willen zum wissenschaftlichen Universalismus. Und wenn den Sitzfleischgelehrten das Wagnis großer zusammenfassender, gedankenmächtiger Beherrschung womöglich des gesamten Tatsachenmaterials gemeinhin als Werk des üblen Teufels selbst gilt, so gilt Goethes lächelndes Wort erst recht von ihnen: „Den Teufel spürt das Völkchen nie, und wenn er sie am Kragen hätte."

Was in dem einen Hauptteil der Gesamtwissenschaft, der Naturwissenschaft, die Grenzarbeit auf den Gebieten zwischen Physik und Chemie, zwischen anorganischer und organischer Chemie, zwischen organischer Chemie und Zellenlehre, zwischen Botanik und Zoologie, zwischen Palä-

ontologie und Geologie, zwischen Geologie und Astronomie usw. zum großen Teil bereits geleistet hat, so daß sich hier schon deutlich erkennbar nach strengem Plane und in ungeheuren Maßen der werdende prachtvolle Riesentempel der Biologie in seinen Fundamenten aufbaut, das hat auch im zweiten Hauptteil der Gesamtwissenschaft, in den Geisteswissenschaften, begonnen. Die Forschung auf den Grenzgebieten zwischen Wirtschaftswissenschaft und Recht, zwischen Recht und Staats-, zwischen Staats- und Geschichtswissenschaft im allerweitesten Sinne und hier die Arbeiten auf den Grenzgebieten zwischen Völkerkunde, Staatengeschichte, Rechts-, Kunst-, Sprach-, Religions-, Wirtschaftsgeschichte haben überall angefangen, die Fundamente, wenn nicht zu legen, so doch auszuheben für den ebenso gewaltigen Bau der Soziologie. Überall schießt es auch hier zusammen: von Nachbargebiet zu Nachbargebiet drückt gleichsam die elektrische Schwüle neuer Fragestellungen, neuer Probleme, die über der Grenze stehen, und sprühen auch schon überall die entladenden elektrischen Funken neuer Antworten. Und wenn auch noch Jahrhunderte vergehen müssen, bis die letzte Kreuzblume auf dem höchsten Turme den letzten Meißelschlag erhalten hat; schon heute kann auch der Blindeste die große Einheit nicht mehr bestreiten: denn schon heute ist es nicht mehr entfernt möglich, etwa Geschichte im alten Sinne zu lehren, ohne mindestens das völkerkundliche Material und die Hauptsätze der theoretischen Nationalökonomie zu beherrschen. Und ebensowenig ist heute die Wirtschaftswissenschaft lernbar und lehrbar ohne Zuhilfenahme der höchsten Abstraktionen und der wichtigsten Tatsachen der großen Nachbargebiete.

In der Wirtschaftswissenschaft regt denn auch der neue Universalismus mächtig seine Flügel. Immer entschiedener kehren sich die jungen Forscher von dem einseitigen ökonomischen Historismus ab, der ganze Berge toten Materials aufgehäuft hat, die niemand mehr übersehen kann, und in dem alle Wissenschaft, das heißt Beherrschung

der Tatsachen, zu ersticken droht. Und immer kräftiger vollzieht sich die Rückkehr zur theoretischen Besinnung und damit zu den lange verworfenen Methoden der klassischen Nationalökonomie. WERNER SOMBARTS in vieler Beziehung großartiges Werk „Der moderne Kapitalismus“ hat zum wenigsten den — meines Erachtens allerdings mißglückten — Versuch gemacht, denjenigen Punkt zu erreichen, wo die ökonomische Historik und die MARXsche materialistische Geschichtsauffassung sich schneiden, den Punkt, an dem die Theorie der Zukunft allein ihre Stelle finden kann.

Nicht minder regt es sich auf dem Gebiete der eigentlichen Historik. Auch hier die Flucht aus dem immer mehr anschwellenden Ozean unbeherrschter und unbeherrschbarer Tatsachen zum festen Lande einer ordnenden und beherrschenden Theorie. Auch hier die Besinnung auf das Wort: non multa sed multum!

Hier geht seit etwa einem Jahrzehnt die junge deutsche Wissenschaft an der Spitze. Zwei hervorragende Historiker streben nach dem hohen Siegespreise einer Geschichtsphilosophie, KARL LAMPRECHT und KURT BREYSIG. Jeder von beiden beansprucht für seine leitenden Gedanken, für sein ordnendes Prinzip die Alleinherrschaft. Will man eine kurze, schlagende, wenn auch nur einigermaßen treffende Bezeichnung für den Gegensatz der Methoden haben, so kann man sagen, daß BREYSIG morphologisch und LAMPRECHT embryologisch vorgeht.

LAMPRECHTS grundlegender Gedanke ist eine Wendung des biogenetischen Grundgesetzes der Entwicklungslehre ins Psychologische: er nimmt an, daß die psychische Entwicklung der Menschheit dieselben Stufen durchlaufen hat, die die Entwicklung der Kindesseele uns abgekürzt darstellt. Wie im Biologischen die Entwicklung des Embryo in ungeheurer Geschwindigkeit, unter Auslassung unzähliger Sprossen, die gleiche Leiter emporklettert, die die große Lebensentwicklung auf diesem Planeten in Millionen von Jahren er-

klommen hat, so legt auch die Seele des Kindes nach dieser Auffassung in kürzester Zeit die Stufen der Entwicklung zurück, die das Bewußtsein überhaupt und namentlich das Bewußtsein der Völker zurückgelegt hat. Die Stufen der Kindespsychologie sind ein kurz gefaßter Abriß der Stufen der Völkerpsychologie: und, da wir die Stufen der Kindespsychologie einigermaßen kennen, so ist uns damit auch das genetische Schema gegeben, in das wir die sozialpsychologische Entwicklung der Menschheit einordnen können. Solche Ordnung aber, einmal leidlich widerspruchsfrei hergestellt, würde nichts weniger sein als eine geschichtsphilosophische Universalgeschichte.

Breysig schlägt den anderen Weg ein, der zu dem gleichen Ziele führen kann. Er will durch möglichst genaue Beobachtung und Beschreibung der sozialen Formen des Menschenlebens in Staat, Gesellschaft, Kunst, Religion usw. zur Feststellung fester Typen gelangen, die sich als zeitlich subordinierte Stufen der Entwicklung begreifen lassen; und seine Absicht ist offenbar, nach Vollendung dieser notwendigen Vorarbeit die sozialpsychologischen Kräfte aufzuzeigen, die den „Fortschritt“, besser: die Entwicklung von der einen Stufe zur anderen herbeiführten.

Nachdem Lamprecht bereits das fast vollendete großartige Werk seiner deutschen Geschichte nach diesem leitenden Gedanken disponiert hatte, und nachdem Breysig seinerseits seine auf breitester Grundlage aufgebaute Kulturgeschichte der Neuzeit weit gefördert hat, treten jetzt die beiden konkurrierenden Schulen mit je dem ersten Bande einer Geschichte der Menschheit auf den Plan [1]).

Schneider ist selbständiger Schüler Lamprechts; er disponiert die Weltgeschichte ganz nach derselben Art wie

[1] Kurt Breysig, Die Geschichte der Menschheit. Die Völker ewiger Urzeit. 1. Band: Die Amerikaner des Nordwestens und des Nordens. Georg Bondi, Berlin 1907, XXVII, 563 Seiten. Hermann Schneider, Entwicklungsgeschichte der Menschheit. 1. Band: Kultur und Denken der alten Ägypter. R. Voigtländer, Leipzig 1907, XXXVI, 564 Seiten.

sein Meister die Geschichte des deutschen Volkes disponiert hat: nach den biogenetischen Stufen des psychologischen Entwicklungsganges. Aber mir will scheinen, als sei dieses ordnende Prinzip, wenn überhaupt, nur mit äußerster Vorsicht für eine Weltgeschichte verwertbar, und als sei SCHNEIDER dadurch recht weit von dem Ziele der Wahrheit abgelenkt worden.

Schon seine Anwendung auf eine einzelne Volksgeschichte darf nur mit äußerster Behutsamkeit geschehen und kann nur in den Händen eines Meisters von größter Besonnenheit zu guten Ergebnissen führen.

Ich habe schon einmal in einer Anzeige des LAMPRECHTschen Werkchens „Moderne Geschichtswissenschaft" (Freiburg 1905) darauf aufmerksam gemacht, daß seine Auffassung einer ziemlich einschneidenden Korrektur bedarf. Ihm stellt sich die Geschichte eines Volkes so dar, als sei dies Volk eine einzige Persönlichkeit, die einen gewissen typischen Entwicklungsgang ihres Seelenlebens durchläuft und dementsprechend auf ihre Umwelt reagiert. Das ist aber nur in einem sehr übertragenen Sinne richtig. Man gelangt zu einer, nach meiner Meinung tieferen Einsicht in die geschichtlichen Dinge, wenn man nie vergißt, daß ein Volk jederzeit aus einer Reihe verschiedener sozialer Klassen mit sehr verschiedenen Interessen und deswegen sehr verschiedener Psychologie besteht. Je nach der politischen und sozialen Entwicklung, die wieder von vielen verschiedenen Faktoren abhängig ist, steht nun einmal die eine, und das andere Mal die andere Klasse im Vordergrund der historischen Bühne, und ihre spezifische Psychologie ist in dieser Periode die „Determinante" des Geschehens. Um den Gegensatz der Anschauungen kurz an einem Beispiel zu illustrieren, so sieht LAMPRECHT immer nur einen Helden auf der Bühne der deutschen Geschichte, den „Deutschen" schlechtweg, und muß natürlich von dieser Voraussetzung dahin gelangen, den auffälligen Wechsel in der psychologischen Gesamtstimmung, in Weltauffassung, Kunstübung, Rechtsbildung, Staatsverfassung usw., durch die sich die einzelnen

Perioden unterscheiden, als eine fortlaufende Entwicklung der Volksseele zu betrachten. In der Tat aber wechseln die Helden des Dramas fortwährend: der freie Bauer der altgermanischen Urzeit, der Großgrundherr des frühen, der Ritter des hohen, der Bürger des späten Mittelalters, dann der Landesherr, der absolute Fürst, der Bourgeois, der Sozialist, schließlich der Ästhet der Neuzeit sind nacheinander die Träger der führenden Rolle; und was LAMPRECHT als die Fortentwicklung, als das Auseinander einer Gesamtvolksseele erscheint, ist vielleicht nichts anderes als die zeitliche Aufeinanderfolge, das Nacheinander verschiedener Klassenseelen, von denen jede durch ihre besondere Klassenlage streng determiniert ist. Um ein Bild zu wiederholen, das ich damals gegen LAMPRECHT brauchte: ihm erscheint eine Volksgeschichte als ein einziges ungeheures Drama mit einem nie wechselnden Helden, während sie mir als eine Kette verschiedener Dramen erscheint, die, den SHAKESPEAREschen Königsdramen vergleichbar, in ihrer Gesamtheit eine höhere Einheit darstellen.

Dieser Einwand gilt, wie mir scheint, in vielfach verschärftem Maße auch gegen SCHNEIDER. Auch ihm erscheint die nahezu 3000jährige Entwicklung des ägyptischen Reiches als eine einzige Fortentwicklung, als ein Drama mit einem einzigen Helden, während es sich augenscheinlich auch hier um eine Kette zusammenhängender Dramen handelt, deren Held jedesmal eine andere Klasse ist, eine Kette übrigens, die der eben aufgeführten Reihenfolge der deutschen Geschichte in mancher Beziehung parallel läuft. Zwar fehlt in der ägyptischen Überlieferung das Anfangsglied, der freie Bauer, aber die Entwicklung vom patriarchalischen Gaukönig, der noch fast nur der primus inter pares ist, über den feudalen Großgrundherren zum städtischen Bürger, zum Landesfürstentum und absoluten Königtum, das dann hier in eine starre Theokratie einmündet, ist doch auch hier gegeben. SCHNEIDER aber kommt niemals zu der Frage, ob nicht vielleicht die auffälligen Verschiedenheiten des sozialpsychologischen Charakters jeder Epoche, die er mit feiner

Spürkraft aufdeckt, daraus zu erklären sind, daß eben ganz andere Klassen im Vordergrunde der historischen Bühne stehen, das heißt hier der spärlichen schriftlichen Überlieferung das Gepräge geben.

Aber damit ist der Einwände noch nicht genug. Das Lamprechtsche Prinzip zeigt seine ganze methodische Gefahr so recht eigentlich erst hier, wo es nicht auf eine Volks-, sondern auf die ganze Weltgeschichte angewendet wird. Denn nun drängt sich dem Gläubigen des biogenetischen Grundgesetzes ganz naturgemäß die Vorstellung auf, daß sozusagen die ganze Weltgeschichte jenes einzige Drama mit nur einem Helden sei, von dem wir vorhin sprachen. Der Begriff „Mensch“ substituiert sich unbewußterweise dem Begriff „Ägypter“ oder „Deutscher“. Er erwartet mit anderen Worten, daß ihm je ein Volk je eine Stufe der a priori angenommenen psychologischen Entwicklungskette repräsentiere, und ist stark geneigt, die ihm gegebenen Daten der Theorie anzupassen. Daraus kann, ja muß oft eine Prokrustesarbeit werden, und dieser größeren Gefahr scheint mir Schneider nicht überall entgangen zu sein.

Ihm repräsentiert der „Ägypter“ eine untere Stufe der geistigen Entwicklung. Vom anschaulichen Denken, das er mit dem Kinde gemein hat, hat er es nicht weiter gebracht als bis zu einer Vorstufe des systematischen Denkens; erst die babylonische Kultur hat die nächste Stufe, die der ausgebildeten Systematik mit der Bildung abstrakter Oberbegriffe, erstiegen, und wieder dem Hellenentum erst war es beschieden, in der eigentlichen Logik das gewaltige Werkzeug zur Beherrschung der Welt zu schmieden. Das Schema ist plausibel und hat namentlich deswegen Aussicht, zu allgemeinerer Geltung zu kommen, weil es mit der alten lieb gewordenen Vorstellung gleichläuft, wonach von Ägypten bis zu den Vereinigten Staaten eine einzige Kausalkette fortschreitender Entwicklung besteht. Und es soll auch durchaus anerkannt werden, daß es Schneider gelingt, mit diesem Schema zahlreiche Einzelheiten glücklich und in der Tat überzeugend aufzuhellen.

Aber als einziges Erklärungsprinzip auf eine ganze, so überaus lange und inhaltlich reiche Volksentwicklung angewendet, erscheint mir das Prinzip überaus gefährlich. Es schneidet die interessantesten Probleme ab und kann so leicht statt einer kausalen Erklärung zur Eselsbrücke der Historik werden.

Zwei Beispiele werden das besser illustrieren als alle theoretischen Erörterungen.

In Ägypten wechseln, wie in jedem primitiven Feudalstaat höherer Stufe, Zeiten der Blüte mit Zeiten des sozialen Verfalles. Wie überall zerstört die feudale Großgrundherrschaft den Bauernstand und damit die Kraft des Reiches, das nun wehrlos den Grenzvölkern verfällt, sie assimiliert oder, durch eine neue Grundeigentumsverfassung gestärkt, wieder ausstößt, um nach neuer Blüte schnell aus denselben Ursachen wieder dem gleichen Verfallsprozeß zu unterliegen. Nun wissen wir aus der Geschichte aller Völker, daß Zeiten relativer Gleichheit der Lebensbedingungen, blühenden Bauernstandes, dichter Bevölkerung und daher starker politischer Kraft regelmäßig auch Zeiten einer starken, stilreinen, breitspannenden Kunst und Wissenschaft sind, während beide sich in den Zeiten vordringender sozialer Zersetzung erst verniedlichen, um dann immer mehr ins Flache und Grobe, ins Sensationelle und Perverse auszuarten und in der Zeit der vollen sozialen Zersetzung ganz zu verschwinden. Wer dies universale Gesetz z. B. an Athen, am Italien der Renaissance und dem Deutschland des 15. Jahrhunderts erkannt hat, wird geneigt sein, sehr viele Erscheinungen der ägyptischen Volkspsychologie auf gleiche Weise zu deuten. Ihm wird die schriftliche Überlieferung und die Kunstübung viel eher als das Symptom bestimmter sozialer Wellengänge erscheinen, denn als Stufe einer einheitlichen Skala der Seelenentwicklung, die sich durch alle sekundären Schwankungen der sozialen Entwicklung hindurch behauptet. Schneider, der nur diese Skala sieht, hat vielleicht recht: aber von einer wissenschaftlichen Sicherheit könnte doch erst die Rede sein, wenn er

den Einfluß der verschiedenen Gesellschaftszustände untersucht und ausgeschlossen hätte. Davon ist aber keine Rede. Er hat nicht gesehen, daß hier ein Problem ist. Er müht sich sehr ab, unleugbare Rückschritte in Kunststil und Lebensauffassung dennoch als Fortschritte zu erklären, insofern es unentbehrliche Entwicklungsstufen seien, die einmal zurückgelegt werden müßten. Wenn man aber genauer zusieht, handelt es sich hier regelmäßig um Zeiten des sozialen Zerfalles; und die Deutung, daß Kunst und Wissenschaft entarten, weil der tragende Stamm der Volkskraft kränkelt, scheint mir hier überall viel näher zu liegen als die gezwungene Erklärung, die SCHNEIDER vorlegt.

Ganz besonders klar erscheint mir die Gefährlichkeit der Methode aus dem Schluß des letzten Kapitels hervorzugehen, die die letzte Entwicklung der ägyptischen Religion, die Theokratie des Ammonkollegs usw. behandelt. Hier kombinieren sich nach meiner Auffassung beide Fehler, zu denen die Methode so leicht verlocken kann, und erzeugen ein recht falsches Bild. Wir haben erstens das Qui-pro-quo, das den zurzeit im Vordergrunde der Überlieferung stehenden Klassenvertreter, diesmal den herrschenden Priester, als den Vertreter der Volkheit schlechtweg betrachtet; und wir haben zweitens den Irrtum, der eine Periode unzweifelhafter Rückbildung, schwerer und schließlich tödlicher sozialer Erkrankung eines Volkskörpers, unter denselben Gesichtspunkten bewertet wie die Periode einer unzweifelhaften Gesundheit. Dazu kommt augenscheinlich ein Drittes: die Überschätzung des in der schriftlichen Überlieferung enthaltenen Materials. Es dürfte unmöglich sein, das ägyptische Leben selbst dieser schweren Verfallszeit auch nur schattenhaft aus den uns erhaltenen Schriftresten zu rekonstruieren: man stelle sich vor, welches Bild ein Geschichtsforscher des übernächsten Jahrtausends von Deutschland nach dem dreißigjährigen Kriege erhalten würde, der kein anderes Material besäße als die theologischen Stänkereien, die damals das Interesse der führenden Klassen und darum das Schrifttum völlig beherrschten?

Das Ägypten jener Zeit ist ein der durch ungeheuren Grundbesitz allmächtigen Priesterschaft wehrlos ausgeliefertes Land und zeigt, wie mir scheint, in seinem geistigen Leben alle Charakterzüge einer solchen Theokratie, wie wir sie etwa in Tibet und, bedeutend abgeschwächt, noch im heutigen Spanien beobachten können. Schon ein flüchtiger Vergleich zeigt, daß auch in Spanien, trotzdem inzwischen die „Hellenen die Logik entwickelt haben“, sehr weitgehende Ähnlichkeiten der psychologischen Gesamtstimmung, der Denkart usw. vorhanden sind. Wenn man sich die Einflüsse der historischen „Traditionswerte“ und die Anregung und Stärkung der Opposition durch die westeuropäische Gesamtentwicklung aus dem Leben des heutigen Spanien wegdenkt, so wird man zu einem Gesamtergebnis kommen, das dem Zustand der ägyptischen Spätzeit in vielen Beziehungen sehr ähnlich ist. Daraus aber ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, daß die SCHNEIDERsche Deutung nicht richtig ist. Das ägyptische Denken blieb nicht auf der unteren Stufe stehen, weil es diesem Volke an der Kraft gefehlt hätte, höhere Stufen zu erreichen, oder, was wohl der SCHNEIDERschen Auffassung näher kommt, weil es seine Kraft völlig verbraucht hatte, bis es jene niedere Stufe erreichte, sondern es war wahrscheinlich schon von einer bereits erreichten höheren Stufe infolge rein sozialer Zersetzung herabgesunken und verlor dann die Kraft, weiterzukommen, weil es durch eine allmächtige Priesterschaft geistig völlig geknebelt wurde.

Das scheint im Resultat auf die SCHNEIDERsche Auffassung hinauszulaufen; aber es kommt hier nicht auf die Tatsachen an, sondern auf ihre geschichtsphilosophische Verknüpfung. Und da zeigt sich der Gegensatz: was bei SCHNEIDER eine psychologische Gesetzmäßigkeit ist, erscheint der hier skizzierten Auffassung als eine sozialökonomische Gesetzmäßigkeit. Das Problem stellt sich in völlig neuer Gestalt: die soziale Entwicklung, die Standesgliederung, die Verteilung der von der Gesamtvolksarbeit geschaffenen Güter erscheinen dann als die primären Ursachen des Geschehens, von denen auch die Volkspsycho-

logie insofern streng abhängig ist, als jene sozialökonomischen Verhältnisse die Klassenpsychologie der führenden, jeweils im Vordergrunde der historischen Bühne stehenden repräsentativen Gruppen determinieren.

Um diese Einwände noch einmal zusammenzufassen, so möchte ich folgendes sagen: das LAMPRECHTsche Prinzip erscheint mir grundsätzlich richtig und wird namentlich für die vorstaatliche Geschichte sich als ein wertvolles heuristisches Prinzip erweisen. Aber es darf für die Stadien höherer Entwicklung des Staates und der Gesellschaft nur mit äußerster Behutsamkeit angewendet werden, wenn es nicht die wichtigsten Problemstellungen verhindern soll. Insbesondere bildet die durch die Methode sehr nahegelegte Tendenz, ein ganzes Volk oder gar die ganze Menschheit als ein einziges von der Kindheit an regelmäßig sich entwickelndes Individuum anzusehen, eine bedeutende Gefahr. Mindestens als Vorarbeit ist es nötig, das soziale Auf und Ab der Entwicklung, die Herrschaft, den Abstieg und das Verschwinden der einzelnen Klassen eines Volkes auf das genaueste festzustellen und so weit wie möglich kausal zu erklären und dieselbe soziale Entwicklung an den einzelnen führenden Völkern zu erforschen. Dann erst, aus der genauen Erkenntnis der Gruppen- und Klassenpsychologie der einzelnen Schichten, läßt sich so etwas wie eine Volkspsychologie zusammensetzen. Und nur auf dieser Grundlage wieder läßt sich der psychogenetische Stammbaum der Menschheit entwerfen.

* * *

Die zweite Universalgeschichte, die mit ihrem ersten Bande auf den Plan tritt, rührt von dem Haupte der zweiten geschichtsphilosophischen Schule selbst her, von KURT BREYSIG.

BREYSIG war ursprünglich „exakter Historiker“, der der SCHMOLLERschen Schule sehr nahe stand. Sein Arbeitsfeld war das Grenzgebiet zwischen eigentlicher Historik und Ökonomik. Und so erlebte dieser feurige Kopf das Schicksal

aller bedeutenden Grenzer: die Kleinarbeit konnte ihn nicht befriedigen, und er strebte ins Große und Weite. Um die in harter, ehrlicher Kleinarbeit gewonnenen Anschauungen einem größeren Ziele dienstbar zu machen, begann er vor Jahren mit der Herausgabe eines mehrbändigen Werkes: „Die Kulturgeschichte der Neuzeit“, das sich das Ziel steckte, den Wurzeln unserer modernen Institutionen und Wertgedanken rückwärts zu folgen bis in die fernste Vorzeit hinein. Darum begann er, noch ganz im Banne der Rankeschen Auffassung von der „Weltgeschichte“, mit dem, was wir „Altertum“ nennen, das heißt mit der hauptsächlich von Hellas und Rom getragenen mittelländischen Kultur, und führte die Untersuchung bis tief in unser sogenanntes Mittelalter empor. Aber er konnte dabei nicht stehen bleiben. An den Grenzen eines viel größeren Gebietes hatte er gearbeitet, und wieder erschlossen sich ihm weitere Nachbargebiete; die Schwüle neuer Fragestellungen lastete auf ihm, und schon waren wieder die erlösenden Funken zu seinem, von seinem Standpunkt hinüber-, herübergesprungen. Jetzt erst erschloß sich ihm die ganze Größe seiner Aufgabe: Jetzt soll die Untersuchung die Geschichte der ganzen Menschheit umspannen, und sie soll gleichzeitig „Welt“- und „Gesamtgeschichte“ sein. Auch das kleinste Stämmchen erscheint ihm jetzt der wissenschaftlichen Betrachtung so wert wie das größte Reich, und jeder Trieb am Stamme jeder Volkheit soll mit gleicher Liebe umspannt werden, um die Gesetze der menschlichen Gesamtpsyche zu finden, die ja auch die Gesetze der Geschichte sind.

Das ist das soziologische Programm einer Universalgeschichte, das Breysig hier mit vollem Bewußtsein und hinreißendem Schwung in breitester Ausführlichkeit darstellt. Und in dieser Darlegung, die nicht weniger Kampfprogramm wie Arbeitsprogramm ist, ist auch der Hauptvorzug dieses ersten Bandes zu erblicken. Zum erstenmal stellt sich ein Historiker von Fach mit vollem Verständnis die ungeheure Aufgabe, die bisher nur von Soziologen in weiterem Sinne in blassen Umrissen skizziert worden ist.

Ob Breysig das Riesenprogramm jemals wird ausführen können, erscheint mir als äußerst fraglich; mit gleicher Ausführlichkeit weiter geführt, wird diese Universalgeschichte eine ganze Bibliothek füllen. Aber hier ist schon das große Wollen eine Tat zu nennen. Ob seine Kraft und sein Leben ausreichen oder nicht: das hier aufgestellte Programm wird für Jahrzehnte hinaus das Ziel aller wirklich universalgeschichtlichen, aller wahrhaft soziologischen Geschichtschreibung bleiben müssen, und es wird, wenn auch vielleicht nur in der Zusammenarbeit vieler gleich gerichteter Forscher, für jedes künftige Geschlecht einmal ausgeführt werden.

Der vorliegende erste Band enthält von den „Völkern ewiger Urzeit" zunächst das erste und zweite Buch des „die rote Rasse" behandelnden ersten Hauptteiles: die Kolumbianer und die Nordländer. Mir will scheinen, als habe Breysig die Versprechungen seines Programms hier weit über Erwarten erfüllt. Er umfaßt äußeres und inneres Leben dieser Stämme mit gleicher Vollständigkeit und gleicher Liebe. Die echt künstlerische, im edelsten Sinne als fast weiblich zu bezeichnende seelische Anpassungskraft, die Fähigkeit, sich in die Psychologie primitiver Menschengruppen zu versetzen, die Breysig bereits in seinem prächtigen Werke über „den Gottesgedanken und den Heilbringer" bewährt hat, zeigt sich auch hier wieder auf das schönste. Breysig hat wie kaum ein anderer das Zeug zum psychologisch entwickelnden Ethnologen, gerade durch diese Kraft des Nachempfindens: hoffentlich bewährt es sich auch ebenso, wenn es gilt, die höheren Formen der Kultur, die ja immer mehr mechanisiert werden, logisch zu verstehen. Ob alle von ihm in diesem Bande gegebenen Erklärungen der genauen Kritik der Fachleute standhalten werden, muß abgewartet werden; jedenfalls werden sie der ethnologisch-soziologischen Forschung mächtige Anregungen gewähren. Es ist bei diesem Stande der Arbeit, die ja vorläufig nur solches Material behandelt, das bisher als außerhistorisch betrachtet wurde, fast unmöglich, über die Breysigsche

Methodik ein Urteil abzugeben, um so weniger, als er mit der prächtigsten Bescheidenheit sich selbst nicht als Wissenden, sondern als Lernenden bezeichnet. Er erklärt ausdrücklich, daß er die allgemeinen Anschauungen, von denen er jetzt geleitet wird, lediglich als Arbeitshypothesen betrachtet, die er vielleicht im Laufe seiner weiteren Studien nicht nur bloß ergänzen, sondern sogar als unrichtig fallen lassen wird; ja er behält sich sogar vor, die im Anhang definierten Hilfsbegriffe der Historik später anders zu begrenzen, wenn sich die Notwendigkeit dazu herausstellen sollte. Angesichts solchen Freimuts und zugleich solcher Bescheidenheit wäre es fast kleinlich, schon im jetzigen Stadium kritische Bedenken zu äußern. So möge denn das folgende als der Rat eines Mitstrebenden, nicht aber als Kritik angesehen werden.

Vor allem erscheint mir Breysigs Definition vom Staat als gefährlich. Er versteht darunter „die Gesamtheit aller der Einrichtungen, die ein oder mehrere Blutsverbände schaffen, um sich zu innerem, durch eine Verfassung geregeltem Zusammenschluß, zu äußerer Abwehr fremder Eingriffe und zur Aufrechterhaltung einer lockeren Lebens- und einer lockeren oder festen Wirtschaftsgemeinschaft zu vereinigen". Diese Definition will die im engeren Sinne vorstaatlichen und staatlichen Organisationen in einen Begriff zusammenfassen. Sie ist ihrem Wortlaute nach nicht gerade falsch und muß doch jedem, der die Dinge nicht genau kennt, einen völlig falschen Eindruck machen. Denn diese „Vereinigung eines oder mehrerer Blutsverbände" sieht hier aus wie ein friedlicher contrat social; in der Tat aber ist der Staat im engeren Sinne, der Keimling jeder höheren Kultur, eine Schöpfung des kriegerischen Zusammenstoßes, und die „Vereinigung" ist eine zwangsweise erfolgte, mit einer wirtschaftlichen Verteilung des nationalen Gesamtproduktes zugunsten der Sieger und zuungunsten der Besiegten. Diese Tatsache bildet geradezu den Schlüssel für alle Weltgeschichte; ohne sie ist ein Verständnis schon der niederen, geschweige denn der höheren Kulturformen un-

möglich: und darum sollte man den Begriff „Staat“ völlig für diese Schöpfung des Kriegsrechts reservieren, die Verbände primitiver Jäger und Fischer aber grundsätzlich als unstaatlich bezeichnen und für ihre Gesellschaftsorganisationen einen ganz neuen Ausdruck einführen.

Das zweite Bedenken, das ich äußern möchte, richtet sich gegen die morphologische Methode Breysigs. Er nimmt bekanntlich an (vgl. seinen „Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte“), daß alle Völker der Erde, wenn die Entwicklung nicht vorher abgebrochen wird, in der gleichen Reihenfolge die gleichen Stufen staatlicher Entwicklung durchlaufen würden, die er Urzeit, Altertum, Mittelalter, Neuzeit und neueste Zeit nennt. Also auch hier eine Anwendung des biogenetischen Grundgesetzes. Er unterscheidet sich von der Lamprechtschen Schule, wie schon gesagt, dadurch, daß er die äußere Erscheinungsform jeder dieser Stufen zu bestimmen versucht, eine Art von Synopsis aufstellt, die gestattet, jedes neu entdeckte oder neu genau bestimmte Exemplar einer Gesellschaft fehllos in die zugehörige Klasse und Ordnung einzureihen. Wie schwierig diese Aufgabe angesichts der Mangelhaftigkeit unserer Überlieferung ist, verkennt Breysig selbst nicht im mindesten; aber es scheint mir, als wenn er eines der Stufensymptome stark überschätzte, das in seinem Ausdruck „knochigste“ von allen: die äußere Staatsverfassung. Meine vielfach gleichlaufenden Studien haben mich zu der vorläufigen Überzeugung geführt, daß die Staatsverfassung als „gutes Artmerkmal“ nicht verwendbar ist. Soweit ich sehen kann, gestattet die äußere Verfassung der Staaten keinen Rückschluß auf ihre innere Beschaffenheit. Wir haben z. B. im malayischen Archipel dicht nebeneinander kleine Staatswesen, deren soziale und ständische Verfassung, wirtschaftliche Gliederung usw. völlig analog erscheint: und doch ist in dem einen der Sultan eine ohnmächtige Puppe in den Händen der großen Feudalherren, während er in dem Nachbarreiche, wo das Fürstenamt mit dem Oberpriesteramt verkuppelt ist, eine fast unbegrenzte Macht zu genießen

scheint. Ähnliche Beispiele lassen sich häufen. BREYSIG ist durch die Überschätzung der äußeren Verfassung als des wichtigsten Stufenmerkmals früher zu manchen handgreiflichen Irrtümern gelangt: so z. B. hat er Karthago, einen echten „Seestaat“ auf der Höhe seiner neuesten Zeit, nämlich im Ausgangsstadium der durch die kapitalistische Sklavenwirtschaft verursachten Zersetzung, auf das Symptom der Verfassung hin der Altertumsstufe eingeordnet.

Vor solchen Mißgriffen wird man sich nur bewahren können, wenn man die morphologische mit der embryologischen Betrachtungsweise kombiniert, d. h. wenn man die teils psychologischen, teils mechanisch-kausalen Ursachen erforscht, die von einer Stufe zur anderen emporführen. Daß solche Untersuchung eine zum Hauptteile nationalökonomische sein muß, d. h. eine solche, die der Entwicklung der sozialen Klassen und der gesellschaftlichen Produktivkräfte nachspürt, ist meine Überzeugung, die ich hier nicht näher begründen kann. Meine soeben erschienene Abhandlung „Der Staat“ [1]) gibt den ersten ausführlichen Versuch der Verwirklichung dieses universalhistorischen Programms. Ich glaube, daß nur diese Methode, die Dinge zugleich in ihrer Auseinanderentwicklung auf Grund allgemein menschlicher Seelengesetze und in ihren auf jeder Stufe entwickelten Formen gleichzeitig zu betrachten, die Gefahren vermeiden kann, die als Skylla und Charybdis die Adepten LAMPRECHTS und BREYSIGS bedrohen: die Überspannung des psychologischen Entwicklungsgedankens bis zur Beugung widersprechender Tatsachen, und die falsche Bewertung einzelner sozialer Symptome, für die der Maßstab fehlt.

Diese kritischen Bemerkungen zu dem SCHNEIDERschen und namentlich zu dem BREYSIGschen Buch würden ihren Zweck verfehlt haben, wenn sie in dem Leser einen anderen Eindruck erweckten als den, daß hier äußerst wertvolle und im höchsten Maße an Anregungen fruchtbare Werke vor-

[1]) Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1907.

liegen. Nichts liegt mir ferner als Nörgeln und Besserwissenwollen: meine Kritik wünscht nur Beiträge zur methodischen Bewältigung der ungeheuren Arbeit zu geben, die hier begonnen ist, wünscht womöglich die Verfasser vor Irr- und Umwegen zu bewahren oder selbst eines Besseren belehrt zu werden.

* * *

Einen dritten, hochinteressanten Beitrag zur Universalgeschichte liefert Brooks-Adams: Das Gesetz der Zivilisation und des Verfalls (vollständige autorisierte Übersetzung nach der französischen und englischen Ausgabe mit einem Essay von Theodore Roosevelt. Akademischer Verlag Wien und Leipzig 1907).

Brooks-Adams glaubt durch seine Studien einen geschichtsphilosophischen Hauptschlüssel entdeckt zu haben. Er knüpft an das bekannte Spencersche Universalgesetz an, wonach die Entwicklung geht vom gleichartigen Zerstreuten zum ungleichartigen Verbundenen, d. h. zu immer höherer Konsolidation und konzentrierter Bewegung. Auf die Geschichte der Staaten und Völker angewendet, heißt das Konzentration in immer größeren Staatsgebilden, Entwicklung von immer mehr Energie. Sobald die entwickelte Energie nicht mehr vollständig für die Bedürfnisse des Augenblicks verzehrt wird, sobald ein Überschuß vorhanden ist, nämlich das Kapital, wird dieses Kapital zum Schicksal der Gesellschaft. Und zwar führt es mit fataler Notwendigkeit zu einer verhängnisvollen Abwärtsentwicklung, die schließlich im Völkertode oder einem ihm nicht mehr fern stehenden Zustande endet. Nur zwei Typen bleiben allein übrig: als Herrscher die schlimmste Abart des Kapitalisten, der Wucherer, und als Beherrschte die niederste, bedürfnisloseste und zäheste Abart des Arbeiters, der Ackerbauer, dessen welthistorisches Paradigma der Fellache Ägyptens ist. Alle höheren und deswegen anspruchsvolleren Abarten der species homo, namentlich die sämtlichen „imaginativen“ Existenzen: der Soldat, der Künstler,

der Priester, sind ausgerottet, und nur jene beiden einander polar ergänzenden „ökonomischen" Spielarten übriggeblieben. Diese Entwicklung führt schließlich mit Notwendigkeit zur vollkommenen politischen Ohnmacht, zu einer Wehrlosigkeit, die das Land neuen frischen Barbarenstämmen überantwortet, zu trostloser Verarmung, und schließlich mehr oder weniger zum eigentlichen Völkertode durch Schwund der Bevölkerung, indem einerseits die Unterschicht zermalmt wird und ausstirbt, anderseits die Oberschicht sich selbst durch Ehelosigkeit und Beschränkung der Kinderzahl aus plutokratischen Gründen zum Aussterben verurteilt.

Diese im tiefsten pessimistische Auffassung versucht Brooks-Adams zu erhärten durch eine Übersicht über die Geschichte Europas, die von Rom und Byzanz bis auf die Gegenwart reicht. Er zeigt, wie überall mit dem Erwerb von Kapital in großen Mengen, wie es namentlich durch Eroberungs- und Raubzüge entsteht, jene verhängnisvolle Entwicklung einsetzt und unaufhaltsam ihrem Ende zutreibt. Die Klasse, die das Edelmetall besitzt, versteht überall durch gesetzliche und andere Maßnahmen den Preis ihres Eigentums, des Metallgeldes, zu treiben und dadurch den Preis aller anderen Waren entsprechend zu senken. Dadurch gerät die Klasse der Produzenten in Not, einerseits weil sie für ihre Produkte weniger Valuta enthält, anderseits weil die von ihr in Geld zahlbaren Schuldzinsen und Steuern einen immer steigenden Teil ihres Gesamtproduktes repräsentieren. So verfällt namentlich der Ackerbau und damit die Kraft der Völker; die imaginative Klasse wird zu bloßen Beamten und zum Ausbeutungsobjekt der ökonomischen, bis schließlich außer Wucherern und Ackersklaven nichts mehr vorhanden ist. Für diese Theorie bemüht sich Brooks-Adams eine ganze Kette von Beweisen zusammenzubringen, namentlich aus der Geschichte der Handelswege und des Handelskapitals. Und es soll gar nicht bestritten werden, daß viele der Tatsachen richtig gedeutet sind. Die Macht des byzantinischen Reiches scheint

tatsächlich mehr als von anderen Dingen davon abhängig gewesen zu sein, wie sich durch die jeweiligen politischen Verhältnisse der Handelsweg von Europa nach China verlegte. Jedesmal, wenn durch kriegerische Ereignisse usw. das Hinterland von Byzanz abgeschnitten wird, verarmt das Reich und verliert seine militärische Kraft, um Reichtum und Kraft sofort wieder zu gewinnen, wenn der abgedeichte Strom des Handels wieder in Byzanz einmündet.

Aber diese Tatsachen scheinen mir nicht entfernt hinzureichen, um die weitgehenden Schlüsse zu gestatten, die Brooks-Adams aus der Geschichte des Altertums zieht, und noch viel weniger die äußerst düstere Prognose der Zukunft, die er den europäisch-amerikanischen Völkern stellt. Man müßte das im übrigen nicht nur originelle, sondern auch außergewöhnlich interessante und fesselnde Buch fast Seite für Seite verfolgen, wollte man in wirklich ausreichender Weise die Kritik zu Ende führen. Dazu ist hier nicht der Raum, und so muß ich mich darauf beschränken, die falschen Prämissen darzustellen, von denen Brooks-Adams ausgeht, und nur einzelne besonders schlagende Beispiele von Konklusionen, die ich für irrig halte, anzuführen. Die falschen Prämissen sind dieselben, auf denen der soziologische Pessimismus überhaupt aufbaut. Sie sind im wesentlichen ökonomischer Art, angebliche Gesetze, die der Historiker gutgläubig aus einer benachbarten Wissenschaft entnimmt, die für ihn Hilfswissenschaft ist, der Nationalökonomie. Das erste dieser falschen Gesetze ist das, was Karl Marx die „Kinderfibel von der ursprünglichen Akkumulation“ genannt hat. Seit Turgot ist die Nationalökonomie davon überzeugt, daß die Konkurrenz selbst in dem Falle unvermeidlich und schnell zu einer außerordentlich starken Verschiedenheit der Einkommen und Vermögen führen muß, wenn sie zwischen ursprünglich gleichvermögenden und gleichberechtigten Individuen einsetzt. Diese Auffassung ist zweifellos falsch, es können weder grobe Verschiedenheiten des Grundeigentums noch

des Kapitaleigentums entstehen, wenn nicht von Anfang an durch eine „außerökonomisch“ entstandene Klassengliederung Schichten von verschiedenem Besitz und verschiedenen Rechten gesetzt sind. Solange nämlich keine rechtlich arbeitspflichtigen Menschen vorhanden sind, hat niemand das geringste Interesse daran, mehr Boden zu okkupieren, als er für seine Nahrungszwecke braucht, und solange die Bevölkerung zu freiem Grund und Boden Zugang hat, ist einerseits die Anhäufung von Kapital in größerem Maßstabe undenkbar, und kann es andererseits mangels billiger Arbeiter keine Erträge von solcher Höhe abwerfen, daß daraus im Laufe der Zeit bedeutende Vermögens- und Einkommensunterschiede resultieren können. Diese theoretische Erwägung, die wir hier nicht näher verteidigen können, wird übrigens historisch durch die Tatsache erhärtet, daß ganz ausnahmslos alle Vermögens- und Einkommensunterschiede erwachsen sind auf der Grundlage eines Gesellschaftszustandes, der mit groben Klassenverschiedenheiten einsetzte.

Der zweite ökonomische Irrtum, den Brooks-Adams aus der Nachbarwissenschaft entnommen hat, ist die Fabel von der Konkurrenz, die auch in der Landwirtschaft zwischen Groß- und Kleinbetrieben bestehen soll. Es ist dies der Irrtum, der namentlich das Marxsche System völlig abgelenkt hat. Es kann zwischen Groß- und Kleinbetrieben in der Landwirtschaft eine Konkurrenz im Sinne derjenigen, die die kapitalistische Industrie beherrscht, durchaus nicht bestehen. Die Konkurrenz in der Industrie wirkt dadurch zerstörend auf die Kleinbetriebe, daß der billiger produzierende Großbetrieb seine Erzeugnisse zu einem Preise anbieten kann, bei dem der Kleinbetrieb zugrunde gehen muß. Davon ist in der Landwirtschaft gar keine Rede. Die Preisbildung erfolgt hier nicht, wie in der Industrie, durch Angebot seitens der Produzenten, sondern durch Nachfrage seitens der Konsumenten; die Tendenz des Preises ist deshalb hier nicht, wie in der Industrie, eine sinkende, sondern eine regelmäßig steigende; der Groß-

betrieb arbeitet ferner gar nicht billiger als der Kleinbetrieb, und schließlich ist der Beitrag zur Welternte, den selbst das größte Latifundium der Welt liefert, so gering, daß es den Weltmarktpreis auch dann nicht beeinflussen könnte, wenn der Besitzer töricht genug wäre, das Produkt unter diesem Preise abgeben zu wollen. Es hat denn auch noch niemals in der Weltgeschichte ein Großgrundbesitzer einen Bauern niederkonkurriert. Wo der Kleinwirt gegenüber dem Latifundium verschwand, waren es regelmäßig juristisch-politische, niemals ökonomische Kräfte, die ihn entwurzelten. Ich habe z. B. in meinem „Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre“ (Berlin 1903) zeigen können, daß Karl Marx auch nicht einen einzigen Fall hat anführen können, in dem ein Bauer durch die Konkurrenz zugrunde gegangen ist. Alle von ihm angeführten Fälle beziehen sich nicht auf Bauern, sondern auf Pächter, und diese wurden nicht durch Unterbietung ruiniert, sondern im Gegenteil gerade bei steigenden Produktenpreisen höchst simpel auf Grund bestehender Besitz- und Machtverhältnisse expropriiert, „gelegt“. Daß Marx diesen himmelweiten Gegensatz verkannte, beruht nur darauf, daß er sowohl die ökonomische Vernichtung des gewerblichen Kleinbetriebes durch Preisunterbietung (Handweber) wie auch die rechtliche Vertreibung der Pachtbauern mit demselben doppeldeutigen Ausdruck „Expropriation“ bezeichnete.

Die dritte falsche Prämisse, von der Brooks-Adams ausgeht, ist nicht eigentlich eine nationalökonomische, obgleich sie auch hier ihre Rolle spielt, namentlich auch wieder bei Karl Marx. Es handelt sich hier um die Grundlage des von mir so genannten „Gesetzes der zyklischen Katastrophen“. Nahezu jeder Geschichtsphilosoph der Neuzeit, mit Ausnahme der großen Optimisten der klassischen Periode und der meisten Sozialisten, erblickt in der kapitalistischen Gegenwart ein genaues Analogon der kapitalistischen Antike und sagt ihr infolgedessen das gleiche Schicksal voraus. Selbst Karl Marx ist tief davon durchdrungen — das „kommunistische Manifest“ zeigt es nicht minder klar als das

„Kapital“ — daß die kapitalistische Gesellschaft der Gegenwart zunächst in denselben Abgrund rollen muß wie die antike Gesellschaft, und daß dann erst der neue letzte Aufstieg zum tausendjährigen Reich der Freiheit und des Glückes erfolgen kann. Und in der Tat läßt sich nicht leugnen, daß in außerordentlich vielen und bedeutungsvollen Zügen unsere heutige Gesellschaft der antiken überaus ähnlich ist: die kolossale Zunahme des in wenigen Händen konzentrierten Reichtums, die Zusammenballung der armen Massen in ungefügen, ungesunden Riesenstädten, ihre Hinneigung zum Sozialismus und Anarchismus sind ebenso Analoga der antiken Geschichte, wie die tiefe Demoralisation der Oberklassen, wie der Verfall der Kunst, der Wissenschaft, der Sitte, der Ehe usw.

Aber diese äußeren Ähnlichkeiten dürfen uns doch nicht so hypnotisieren, daß wir die noch viel stärkeren Unähnlichkeiten übersehen, die dem unbefangenen Blick sogleich auffallen müssen. Ich will nur eine nach meiner Meinung entscheidende Tatsache anführen: die zivilisierten Völker der kapitalistischen Neuzeit wachsen, und zwar je kapitalistischer sie entwickelt sind, in der Regel um so mehr, an Volkszahl gerade so stark, wie die antiken Völker an Volkszahl zurückgingen. Einzelne scheinbare Ausnahmen bestätigen nur die Regel. Frankreich wächst nicht, weil es verhältnismäßig sehr wenig Proletariat besitzt; es ist ein sattes Land von Mittelbauern. Gerade aber das Proletariat, die Unterklasse war es, die in der kapitalistischen Antike mit so rasender Geschwindigkeit einschmolz. Und diesem ungeheuren Wachstum der Volkszahl geht heute ganz zweifellos auch bei den Unterklassen ein Wachstum des Wohlstandes, der Bildung und Gesittung parallel, während in den antiken Staaten die Volksmassen mit gleicher Rapidität sittlich und ökonomisch verfielen.

Dieser Unterschied ist von ungeheuerster Bedeutung. Er zeigt, daß der Volkskern, der Stamm der Volkheit, heute ebenso im tiefsten Kern gesund sein muß, wie er in der Antike im tiefsten Kern markfaul war, und schon aus diesem

einen Grunde muß die Prognose unserer heutigen Entwicklung ganz anders ausfallen, selbst wenn man nicht in der Lage ist, diesen Unterschied kausal zu begreifen und auf Grund dieses Verständnisses die Tendenz der kapitalistischen Entwicklung hier und dort mit annähernder Gewißheit zu bestimmen.

Wir sind aber durchaus dazu in der Lage. Der große Gegensatz der beiden Geschichtsepochen, aus dem alles andere fließt, besteht darin, daß die antike Wirtschaft durchaus auf Sklavenarbeit, die moderne durchaus auf freier Arbeit aufgebaut ist. Beide Gesellschaften sind kapitalistisch, d. h. sie erstreben die „Verwertung“ eines Stockes von Produktionsmitteln auf einem geldwirtschaftlich entfalteten Markte, und das bedingt ihre Ähnlichkeit in vielen Punkten; aber die Antike hat die kapitalistische S k l a v e n wirtschaft, die Moderne die kapitalistische V e r t r a g s wirtschaft, und das sind zwei toto coelo verschiedene Dinge, die ganz verschiedene Ausgänge nehmen.

Um nun zu den Folgerungen aus diesen falschen Prämissen überzugehen, so kann gar keine Rede davon sein, daß, wie Brooks-Adams annimmt, der Abfluß des Edelmetalls nach dem kunstgewerblich entfalteten Orient die Ursache für den Niedergang der italischen Bauernschaft und die Entvölkerung des Reiches gewesen ist. Nicht als ob ich bestreiten wollte, daß die relative Preissteigerung des Edelmetalls die Lage der Bauern sehr verschlimmert hat, da sie gezwungen waren, einen viel größeren Teil ihrer Ernte herzugeben, um ihre Schuldzinsen respektive Pachten und Steuern aufzubringen; aber dieser Abfluß des Edelmetalls selbst war wieder nichts anderes als eine Konsequenz aus der allgemeinen ökonomischen Grundlage der Gesellschaft, der Sklavenwirtschaft. Der Zusammenhang ist der folgende: Der freie Bauer, durch Kriege im Interesse der Herrenklasse und eine echte Klassen-Steuer-Gesetzgebung ruiniert, dann durch eine brutale Klassenjustiz expropriiert, verschwindet und macht riesigen, durch Sklaven bewirtschafteten Lati-

fundien Platz. Diese Latifundien werden in der Grossoikenwirtschaft betrieben, d. h. sie stellen so ziemlich alles, was der Betrieb braucht, inklusive der Kleidung der Sklaven und der Werkzeuge, im eigenen Betriebe her. Infolgedessen verlieren die Landstädte völlig ihren Markt, da der Sklave keine Kaufkraft hat, und der Latifundienbesitzer in der Hauptstadt lebt und dort seine Nachfrage ausübt. Die Folge davon ist, daß der städtische Handwerker usw. dem bäuerlichen nach Rom folgen muß; aber auch dort findet er nicht die Möglichkeit, gegen die Sklavenarbeit aufzukommen, die alles gewerbliche Leben ergriffen hat. Er lebt also als stimmberechtigter Lumpenproletarier von Almosen, Bestechungsgeldern und Gelegenheitsarbeit. Die Plutokratie, die ihn braucht, muß ihn füttern und amüsieren: panem et circenses! Zu dem Zwecke importiert sie als den Tribut unterworfener Länder Getreidemassen, die sie dem souveränen Pöbel schenkt, und macht es auf diese Weise natürlich dem Rest der vielleicht noch existierenden selbständigen Bauern unmöglich zu existieren. Man beachte wohl, daß hier von einer ökonomischen Konkurrenz im volkswirtschaftlichen Sinne durchaus nicht die Rede ist; es sind lediglich juristisch-politische Einflüsse, die den Bauernstand vernichten.

Unter solchen Umständen kann natürlich von irgendeiner volkswirtschaftlichen Produktion in Rom selbst kaum die Rede sein; der Luxusbedarf der Großen muß sich an den Erzeugnissen derjenigen Länder befriedigen, die noch halbwegs gesunde soziale Verhältnisse haben und darum ein entwickeltes Gewerbe besitzen. In diese Länder strömt das geraubte und gestohlene Gold immer wieder ab: nach Indien, nach China usw., und Rom muß an Gold verarmen, sobald es den ihm erreichbaren Länderkreis erst einmal wirklich gründlich ausgeplündert hat. So ist also die Preissteigerung des Goldes und die Preissenkung aller anderen Waren und die daraus hervorgehende ungeheure Bevorzugung aller Gläubiger gegenüber dem Schuldner nicht die Ursache, sondern eine und nicht einmal die wichtigste

Konsequenz der Entvölkerung, die auf einer ganz anderen Ursache beruht.

Ebenso falsch deutet, um ein anderes Beispiel anzuführen, meines Erachtens BROOKS-ADAMS die neuzeitlichen Verhältnisse. Er sieht sie etwa mit den Augen eines bimetallistischen Agrariers Deutschlands an. Die Einführung der Goldwährung stellt sich ihm dar als ein glücklich gelungenes Attentat der Bankierklasse auf die Produzenten, als ein künstliches Mittel zur Hebung des Gold- und Senkung des Warenpreises, zur Bereicherung der Gläubiger auf Kosten der Schuldner. Man müßte Bände schreiben, um all das ausführlich zu diskutieren und zu widerlegen. Auch hier spielen wieder falsche ökonomische Vorstellungen über Wesen und Entstehung des Kapitalismus hinein, die wieder mit den Ideen des Marxismus sehr nahe übereinstimmen. Auch MARX läßt ja den Kapitalismus aus dem Handel, aus Wucherkapital entstehen, während heute kein Zweifel mehr darüber entstehen kann, daß die ersten kapitalistischen Betriebe der Neuzeit, wie auch im Altertum, in der Landwirtschaft entstanden sind, als Rittergüter. Das war namentlich auch in England der Fall, wo der steigende Wollbedarf der flandrischen Gewebeindustrie vom Anfang des 13. Jahrhunderts an die alte Agrarverfassung umzuwälzen beginnt; die Feudalherren legen die Bauern, um Schafe weiden zu können, das Proletariat strömt in die Städte und bietet den dortigen Meistern billige Arbeitskräfte. Der Raub der Kirchengüter und des Gemeindelandes durch die Einhegungen tut den Rest, um ein riesiges Proletariat zu schaffen, und der Kapitalismus entfaltet sich allmählich. Daß die ungeheuren Schätze, die von den durch denselben Umwälzungsprozeß existenzlos gewordenen Abenteurern aus Indien usw. herbeigeschafft wurden, den jungen Kapitalismus zum Riesen haben erwachsen lassen, ist wieder gar nicht zu bestreiten; aber auch hier ist die primäre Ursache nicht die Verschiebung der Handelswege oder der Erwerb des Metallschatzes, sondern wieder eine agrarische

Umwälzung. Und ganz dasselbe gilt für Deutschland und den Fünf-Milliarden-Segen.

Noch ein Wort: Brooks-Adams ist nicht Anhänger der Rassentheorie im gewöhnlichen törichten Sinne, wohl aber glaubt er, daß in der Menschheitsgeschichte zwei Typen miteinander ringen, der imaginative und der ökonomische Mensch, und er macht der Rassentheorie insofern eine Konzession, als er annimmt, daß gewisse Rassen mehr Individuen der einen, andere mehr der anderen Art aufweisen. Der imaginative Mensch ist, wie schon gesagt, der Krieger, der Priester, der Künstler; der ökonomische Mensch ist der Kapitalist, der Bankier einerseits, das bedürfnislose, ackernde Tier, der Bauer, anderseits. Ich halte diesen Gedanken, wie alle ähnlichen, für einen höchst unglücklichen. Überall suchen die Soziologen heute nach solchen scheinbar alles ausfüllenden Gegensatzpaaren, und alle möglichen Varianten finden sich. Nach Dietzel bewegt sich der Gegensatz zwischen Individualismus und Sozialismus, nach Tönnies zwischen Wesenwillen und Willkür, nach Breysig zwischen Idealismus und Realismus, wieder nach anderen zwischen Freiheit und Autorität usw. usw. die Geschichte. Ich halte das alles für Worte, die sich zur rechten Zeit einstellen, wo die Begriffe fehlen. Daß die Menschen, als Individuen genommen, gewisse Verschiedenheiten aufweisen, unterliegt gar keinem Zweifel; aber als Klassenangehörige haben sie gemeinhin doch eine Psychologie von überraschender Einförmigkeit, nämlich Vorstellungen, Anti- und Sympathien, die dem Fortbestand und dem Vorteil ihrer Klasse dienen. Auf diese Verschiedenheiten der Klassenpsychologie lassen sich, soweit ich bisher zu sehen vermag, die historischen Erscheinungen restlos zurückführen. Mit anderen Worten: es sind nicht zwei verschiedene Typen der Species homo sapiens, die jeweils miteinander im Kampfe liegen, sondern es sind soziale Klassen, die miteinander streiten und dabei eine ganz bestimmte Klassenpsychologie zeigen, die nun je nachdem mehr imaginativ oder mehr ökonomisch aussieht. Es sind immer dieselben Menschen, nur anders motiviert,

weil in einem anderen Milieu und durch andere Druckverhältnisse in die Strömung zu einem anderen Ziele gedrängt. Genau derselbe Mensch, der in einer reinen Kaufmannsaristokratie den reinsten ökonomischen Typus aufweist, würde, als Säugling in eine reine Kriegerkaste aufgenommen, alle Charakterzüge des imaginativen Menschen zeigen. BROOKS-ADAMS führt selbst ein schlagendes Beispiel dafür an, daß das Milieu die Denkweise mit ungeheuerster Kraft bestimmt: dieselben französischen Lehnsherren, die auf Befehl des Papstes ihren König Philipp trotz seines Flehens zwangen, seine geliebte Gattin Agnes zu opfern, leisteten demselben Papste im Bündnis mit dem Dogen Dandolo, unbekümmert um Bann und Interdikt, den unverschämtesten Widerstand. Daraus geht wohl am deutlichsten hervor, daß der Mensch imaginativ oder ökonomisch ist, je nachdem sein persönlicher Vorteil oder derjenige seiner Klasse ihn bestimmt. Wenn übrigens BROOKS-ADAMS für das frühe Mittelalter ein Vorherrschen des imaginativen Geistes in dem Sinne annimmt, daß die Westeuropäer die entsetzlichste Angst vor der magischen Kraft der Kirche hatten, so ist das eine krasse Übertreibung. Die Feudalherren, die Heinrich IV. im Kampfe gegen Gregor im Stiche ließen und dadurch zwangen, nach Kanossa zu gehen, hatten sehr gute Gründe, das Königtum geschwächt zu wünschen, und leisteten darum den päpstlichen Befehlen Gehorsam. Wo ihr Vorteil ihnen Ungehorsam nahelegte, hat die „magische Furcht“ selten einen Einfluß auf ihre Entschließungen ausgeübt.

Auch diese Erwägung ist geeignet, den schwarzen Pessimismus unseres Autors zurückzuweisen. Es besteht keine Gefahr, daß der imaginative Typus ausstirbt. Sobald sich Verhältnisse einstellen werden, in denen nicht mehr Wucher und sklavische Arbeit, sondern die imaginativen Fähigkeiten des Menschen das Mittel zum Emporstieg sein werden, wird die imaginative Begabung, die in jedem einzelnen liegt, seine ökonomische zurückdrängen und den Baum der Menschheit mit neuen Blüten schmücken. Eine

neue Wildrasse brauchen wir nicht, um uns dieses Geschenk des Himmels wieder zu bringen. Das Altertum brauchte frisches Blut, weil Volk nach Volk buchstäblich starb: wir aber leben, und der Pessimismus von BROOKS-ADAMS braucht uns nicht zu ängstigen.

Der dem Werke vorausgeschickte Essay von THEODORE ROOSEVELT kommt, zum Teil aus ähnlichen Erwägungen, zu dem gleichen Ergebnis.



Berichterstattung.

I.

Besprechungen.

Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung, Werke, Bd. VI u. VII. Berlin 1907, Reimer.

Die Einleitungen, sachlichen Erläuterungen und Lesarten zu diesen zwei Bänden haben die Herausgeber, Orthographie, Interpunktion und Sprache hat wiederum Ewald Frey bearbeitet.

Der sechste Band enthält die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und die „Metaphysik der Sitten". Herausgeber des religionsphilosophischen Werkes ist Georg Wobbermin, des ethischen Werkes Paul Natorp. Dem Druck der ersten Schrift wurde die zweite Auflage (von 1794) zugrunde gelegt, und für die Lesarten das Manuskript der Druckvorlage, das zwar von Kant nicht selbst geschrieben, aber eigenhändig übergangen wurde, hinzugezogen (S. 500/501). Für die Metaphysik der Sitten wurde die erste Auflage als maßgeblich angesehen, und nur die wirklichen Verbesserungen im Text der zweiten, um viele Druckfehler vermehrten Ausgabe in den Druck aufgenommen (S. 527). Ebenso ist der vermutlich durch ein Versehen von Verleger und Drucker zwischen die zwei Teile der „Rechtslehre" in der zweiten Auflage eingefügte Anhang von Natorp wieder Kants Anordnung und dem Sinne gemäß an den Schluß der „Rechtslehre" gerückt worden (S. 519).

Der siebente Band bringt den Streit der Fakultäten (Herausgeber Karl Vorländer) und die Anthropologie (Herausgeber Oswald Külpe). Das zum Streit der Fakultäten vorhandene Manuskript hat dem ersten Druck wahrscheinlich nicht zugrunde gelegen (S. 348); für den Text unserer Ausgabe hat die zweite Auflage das Original gebildet. Das Gleiche gilt von der Anthropologie, an deren Bearbeitung vor allem die zahlreichen Randbemerkungen an dem Kantischen Druckmanuskript interessieren, die unter den „Ergänzungen" (S. 393 ff.) wiedergegeben sind und über viele Seiten laufen.

Leipzig. Raoul Richter.

Schmid, Bastian, Philosophisches Lesebuch, zum Gebrauch an höheren Schulen und zum Selbststudium. Leipzig 1906, B. G. Teubner. Geb. M. 2.60.

Das vorliegende Buch soll als Hilfsmittel für den philosophischen Unterricht dienen. Der Verfasser denkt es sich zunächst in der Hand des Lehrers — dem es freilich viel zu wenig bietet —, weiter aber auch in den Händen der Schüler. Es besteht in einer dreiteiligen Sammlung von Abschnitten aus Schriften verschiedener Philosophen seit Descartes bis auf die Gegenwart; der erste Teil enthält Abhandlungen einleitenden und erkenntnistheoretischen Inhalts, der zweite hauptsächlich solche naturphilosophischen, und der dritte (kleinste) solche psychologischen, logischen, ethischen und ästhetischen Inhalts. Die naturphilosophischen Probleme sind etwas in den Vordergrund gerückt. Das ist insofern kein Schade, als auf den Gymnasien in der Lektüre der Schriften Ciceros und Platons eine idealistische Ergänzung besteht. Über die Auswahl selbst kann man sehr verschiedener Meinung sein. Manches erscheint zu ausführlich behandelt, z. B. der Kampf ums Dasein (Darwin). Schopenhauer, „der seltsame Denker“ (S. 117), wird nur mit einer kürzeren Stelle angezogen, die ihn lächerlich machen muß. Hegel und andere fehlen ganz. Daß ein Buch, in dem so verschiedene Denker wie A. Riehl, Hartmann, Haeckel, Paulsen usw. zu Worte kommen, nicht einheitlich sein kann, ist klar. Um aber einen gewissen Zusammenhang zu schaffen, hat der Verfasser erläuternde Übergangsstücke eingefügt, die jedoch dem Referenten nicht immer sehr glücklich abgefaßt erscheinen. So findet sich in dem Aufsatz über den Zweckbegriff folgender Gedanke (S. 110): „Wir fragen heute: waren die ersten Fische, Frösche, Vögel auch schon zweckmäßig gebaut? Für eine Giftsäfte führende Pflanze ist es zweckmäßig, wenn sie dieselben in möglichst konzentrierter Lösung enthält, für die weidenden Kühe dagegen wird sie dadurch nur um so schädlicher Hier würde eine utilitaristische Betrachtungsweise vergeblich sich bemühen, einen plausiblen Zweck herauszufinden.“ Was ist das für eine Logik? Unerträglich aber sind die in einer 2. Auflage zu verbessernden zahlreichen Nachlässigkeiten der Stilführung, von denen nur zwei Beispiele angeführt seien (S. 20): „Selbst innerhalb der Art Mensch, welchem nicht nur das an Gewicht (relativ) schwerste, sondern auch kompliziertest gebaute Gehirn mit dem größten Großhirn zukommt (es repräsentiert 4/5 des gesamten Hirngewichts), zeigen Schädelmessungen und Gewichtsbestimmungen, daß die Ausbildung des Gehirns mit den geistigen Fähigkeiten in engem Zusammenhang zu stehen scheint.“ S. 21: „. . . ., daß die herabgesetzte Geistestätigkeit im Greisenalter auf Erkrankungen des Gehirns zurückgehen.“

Schneeberg i. S. Walther Regler.

Salvadori, Guglielmo, Das Naturrecht und der Entwicklungsgedanke. Einleitung zu einer positiven Begründung der Rechtsphilosophie. Leipzig 1905, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher. 110 S.

Der Verfasser bezeichnet die Gegenwart als Übergangszeit. Die historische Methode hat in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften den Rationalismus des 18. Jahrhunderts überwunden, dafür aber durch ihre einseitige Anwendung soziale und intellektuelle Unruhe erzeugt, aus der als alles beherrschender Mittelpunkt der Ent-

wicklungsgedanke emporsteigt. Durch Verkennung der bleibenden Momente in den Rechtsprinzipien wird die Moral aufgelöst. Die rationalistische Auffassung mußte fallen, da sie, ohne es zu wissen, den Inhalt aus der Erfahrung nahm. Durch HOBBES und HUME kamen die Zweifel. KANT verschiebt die Grundlage des Rationalismus, vom dogmatischen Objektivismus kommt er zum kritischen Subjektivismus. So wird die Form rational, der Inhalt empirisch, die Moral wird von der Erfahrung unabhängig. Der Dualismus KANTS wird durch das rein induktive Verfahren, wie es sich bei COMTE, in der Soziologie, im historischen Materialismus, in der wissenschaftlichen Psychologie und in der Evolutionstheorie findet, beseitigt. Die Fehler aller dieser Richtungen waren die Einseitigkeit, die Konfusion von Rechtsentwicklung und Normbestimmung, die Vernachlässigung der letzteren. Die äußeren Tatsachen und die idealen Erfordernisse des moralischen Bewußtseins müssen miteinander versöhnt werden. Der Historismus hat die soziale Seite der Menschennatur aufgezeigt und damit die neue Grundlage der Rechtsphilosophie geschaffen. Dazu muß die spezifische Kraft der Seele, neue Gerechtigkeitsideale aufzustellen, hinzugenommen werden. In den Wirkungen und Gegenwirkungen der Perönlichkeit mit der Umgebung ist der letzte Grund des Rechts zu suchen; das Naturrecht ist der absolute Anspruch der Persönlichkeit, das vom Menschen entdeckte Gesetz seiner eigenen Natur. Das Naturrecht besteht subjektiv aus dem absoluten Erfordernis und objektiv aus der absoluten Norm der Beziehungen. Der positive Begriff des Naturrechts wird definiert als die Summe der Befugnisse und Pflichten, die ein in einer Gemeinschaft geltender übergeordneter Wille den einzelnen Mitgliedern zuerkennen soll, um die Entwicklung jeder individuellen Persönlichkeit und demnach der ganzen Gesellschaft möglich zu machen. Also ist der Entwicklungsgedanke der Kern des neuen Naturrechts.

Es erscheint zweifelhaft, ob es dem Verfasser gelungen ist, im Rechtsbewußtsein etwas wirklich Absolutes, absolute Erfordernisse, absolute Normen, also eine absolute Gerechtigkeit, als empirisch verwendbare Tatsachen nachzuweisen. Absolut ist doch nur die subjektive Form gewisser Ideen, deren Inhalt einzig aus der objektiven Erfahrung hervorgeht Der Entwicklungsgedanke beruht auf einer objektiven Beobachtung der Natur und des geistigen Lebens. Eine wissenschaftliche Aussöhnung oder Synthese von idealen Erfordernissen und konkreten Tatsachen wird wohl für immer unausführbar bleiben.

Leipzig. G. LIEBSTER.

Schiller, F. C. S., Studies in Humanism. London 1907. Macmillan.

In der neuen, in kurzer Zeit zu so großer Bedeutung gelangten antirationalistischen Bewegung der englisch-amerikanischen Philosophie, die man gewöhnlich mit dem nicht sehr glücklichen Namen Pragmatismus bezeichnet, ist nächst WILLIAM JAMES[1]) der Oxforder Fellow F. C. S. SCHILLER der stärkste Vertreter. Er hatte bereits zu

[1]) Vgl. besonders W. JAMES, Pragmatism. A new name for some old ways of thinking. New York 1907. Auch Deutsch von JERUSALEM.

der unter dem Titel „Personal Idealism“ von acht Oxforder Akademikern herausgegebenen Essaysammlung seinerseits den bedeutenden Aufsatz „Axioms as Postulates“ beigesteuert, der bereits die wichtigsten seiner späteren Gedanken im Keime enthält. Im Jahre 1903 kam dann sein erstes Hauptwerk „Humanism“ heraus, in dem er, wenn auch nicht in zusammenhängender systematischer Form, jene philosophische Denkweise konstituierte, die seitdem unter diesem Namen Humanismus über die Grenzen Englands hinaus Aufsehen erregt hat, vor allem aber in den Kreisen der englischen Hegelianer und Bradleyaner heftigsten, wenn auch durchaus nicht sieghaften Widerspruch erregte. Der Humanismus ist durchaus eine Parallelströmung zum Pragmatismus, er geht wie dieser auf eine psychologisch fundierte Erkenntnistheorie aus, zieht freilich seine Kreise noch weiter als der letztere, indem er sich nicht auf die Erkenntnistheorie beschränken, sondern seine Theorien auch auf Ethik, Ästhetik usw. ausdehnen will. Die „Studies in Humanism“ sind nun eine Essaysammlung, die, obgleich durchaus unabhängig vom ersten Buche lesbar, eine Ergänzung und Ausbildung der dort vorgetragenen humanistischen Lehren geben will. Die essayistische Form hat freilich neben der größeren Lebendigkeit und Aktualität doch den Nachteil geringerer Übersichtlichkeit.

Humanismus ist kurz gesagt die Lehre, daß es keine von menschlichen Interessen, Wünschen, Trieben, Tendenzen unabhängige Erkenntnis gibt, sondern daß alles, was wir Wahrheit nennen, durchaus nur menschlichen Zwecken dient. Erkenntnis ist durchaus ein biologisches Phänomen, eine Anpassung unseres Geistes an die Welt. Das einzige Kriterium aber, das wir haben, um richtige und falsche Theorien und Anschauungen voneinander unterscheiden zu können, ist die pragmatische Methode, die darin besteht, daß man von jener Theorie die Konsequenzen prüft. Nur die praktische Anwendung kann über Wahrheit und Irrtum entscheiden. Die abstrakte absolute Erkenntnis, welche die Rationalisten behaupten, ist ein Unding; eine Logik, die Erkenntnisakte ohne die damit verknüpften Gefühle, Tendenzen, Zwecke usw. behandeln will, führt sich selber ad absurdum. Darum, weil sich allen unseren Denkakten diese menschlichen Phänomen anheften, nennt sich die neue Richtung, die diesen Punkt immer und immer wieder betont: Humanismus.

Dieser an und für sich einfache Grundgedanke, dem man im wesentlichen wird zustimmen müssen, gibt nun das Fundament für alle anderen Theorien, die Schiller noch errichtet hat. Er führt zu einer anderen Größenschätzung auch in der Geschichte der Philosophie: Protagoras, der den Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, ausgesprochen hat und der daher als der erste Humanist angesehen werden muß, wird auf Kosten Platos mächtig in den Vordergrund geschoben, ein Bestreben, was sich übrigens ja auch sonst in neuer Zeit stark bemerkbar macht. Da nun aber allem Erkennen sich so starke menschliche Bestandteile beimischen, so ist es unmöglich, von „Tatsachen“ als von unserem Denken unabhängigen Dingen zu sprechen. Alles, was wir „Tatsache“ nennen, schließt bereits eine subjektive Interpretation ein, es gibt durchaus für uns keine von unserem Denken unabhängige objektive Realität, sondern die Welt, die an sich nur ὕλη ist, roher Stoff, wird erst durch unsere Erkenntnis, die stets ein Selektionsprozeß ist, zu dem, als was sie uns erscheint. Die Welt ist plastisch, ist durchaus das, was wir aus ihr machen. Wenn man von Realität sprechen will, so muß man unterscheiden zwischen „primary reality“, die aber für uns nicht in Betracht

kommt, weil sie zwar vorhanden sein muß, aber nicht für uns, denn was wir Realität nennen, „real fact“, ist stets schon irgendwie verarbeitet. Was für uns, das heißt, was in unserer Erkenntnis existiert, enthält stets auch unsere menschliche Interpretation. In diesem Sinne kann man also sagen, daß es für unsere Erkenntnis keine objektive Realität gibt, sondern nur diejenige, die wir selbst, respektive schon unsere Ahnen gestaltet haben, so daß das Schaffen von Erkenntnis zugleich ein Schaffen von Realität ist, ohne daß man übrigens Schillers Ansichten als Solipsismus ansehen darf. Es gibt einen sinnlichen Kern der Wirklichkeit, aber wir besitzen ihn nicht, sondern „stoßen nur darauf“, „encounter it“, wie Bradley einmal sich ausdrückt. Vielleicht hat diese humanistische Lehre auch eine gewisse Ähnlichkeit mit der Kantschen Kategorienlehre, doch besteht auch hier eine gewaltige Kluft, da Schiller wohl alles eher als Apriorist zu nennen ist, sondern rein empirisch-psychologisch das in aller Erfahrung enthaltene Subjektive erklärt. Vgl. besonders den Essay The Making of Truth [1]).

Da der Humanismus wie auch der Pragmatismus nicht eine abgeschlossene Weltanschauung sein will, sondern nur eine Methode, um zu einer gesicherten Gesamtanschauung zu gelangen, indem er das Mittel an die Hand gibt, Wahres von Falschem zu unterscheiden, so ist er auch vereinbar mit den verschiedensten Formen des Denkens, soweit sie nur auf empirischem und nicht rationalistischem Boden stehen. So kann sich die humanistische Denkmethode sehr wohl auch mit den verschiedensten religiösen Überzeugungen vereinigen lassen, ja gerade für die Religionsphilosophie [1]) ist die pragmatistische Methode sehr gut zu verwenden (Essay Faith, Reason and Religion). Ja selbst zu den Bestrebungen, die übersinnliche Welt zu erforschen, zu dem, was man in England „Psychical Research“ nennt, verhält sich der Humanismus nicht feindlich, obwohl ich finde, daß dieses Kapitel bei Schiller nicht sonderlich überzeugend wirkt. In der Frage der Willensfreiheit stellt sich der Humanismus zu den Indeterministen, obwohl er den Determinismus als notwendiges Postulat für die Naturwissenschaften anerkennt, jedoch die ethische Postulierung der Freiheit noch höher stellt.

Es mögen diese Andeutungen über das ausgezeichnet geschriebene, an neuen, überraschenden Gedanken überreiche Werk Schillers hier genügen. Kritik hat er schon früher in England reichlich gefunden; man ersieht es auch an der mannigfachen Polemik in diesem Buche. Aber trotz aller rationalistischen Gegenwehr haben die vereinigten Mächte Pragmatismus und Humanismus ihren Weg gemacht. Auch auf dem Kontinente verspürt man bereits die Wirkung des neuen Denkens, was um so eher geschehen mußte, da er überall auf parallel gerichtete Strömungen stieß. So arbeiten in Frankreich Bergson und Poincaré auf ähnlichen Bahnen, und in Deutschland bestehen starke Beziehungen zu Mach, Avenarius, Ostwald einerseits, aber auch zu dem Philosophieren von ganz anders gerichteten Denkern, wie Eucken, Simmel, auch Jerusalem. Besonders aber mit den erkenntnistheoretischen Anschauungen Nietzsches in seiner letzten Zeit ist die Verwandtschaft ganz auffallend. Es fehlt bis jetzt nur an einem einigenden Bande, das diese verwandten und doch wieder entgegengesetzten Richtungen verknüpfen könnte.

Berlin-Halensee. Rich. Müller-Freienfels.

---

[1]) Vgl. besonders auch W. James, The varieties of religious experience. New York 1898.

Weidenbach, Oswald, Mensch und Wirklichkeit. Gießen 1907, Alfred Töpelmann. 4 M.

Der erste Teil dieser Schrift bespricht die „Möglichkeit der Wahrheit", ein Zwischenwort leitet zu dem früher als Habilitationsschrift des Verfassers erschienenen zweiten Teile: „Die Welt als Aufgabe" über. Nur nach Überwindung des absoluten Gegensatzes von Subjekt und Objekt wird das absolute Sein des Ideals erreichbar. Mit diesen Anschauungen sei hier nicht gerechtet. Ich halte mich an die spezielle Besprechung einer empirischen Einzelwissenschaft, die in dem letzten Kapitel: Die Substanz der Einzelseele steht (S. 73 ff.). Der Verfasser bekämpft die Meinung, daß der Begriff als Produkt bloß individueller Tätigkeit zu gelten habe und fährt fort: „Es kann nicht wundernehmen, daß diese Anschauungsrichtung in der modernen Zeit jener merkwürdigen Wissenschaft, der experimentellen Psychologie das Leben geschenkt hat." Auf diese historische Entdeckung stolz zu sein, hat der Verfasser wenig Grund. Denn die nächsten historischen Wurzeln der experimentellen Psychologie reichen offenkundig in die Physiologie; der erkenntnistheoretische Psychologismus hat weder sachlich noch durch die Persönlichkeit der Vertreter etwas mit der Psychologie gerade als experimenteller Forschung zu tun.

„Denn die Methoden dieser Disziplin gehen alle darauf hinaus, den ersten Moment der Erlebnisse im Individuum zu fixieren." Von diesem Satze muß ich gestehen, daß nur die gänzliche Unkenntnis der experimentell-psychologischen Verfahrungsweisen ihm erklärlich macht. In der Tat gehört ein hoher Grad von Oberflächlichkeit dazu, etwa aus den inneren Bedingungen einer kurzdauernden Reizeinwirkung, dieses Kennzeichen der psychologischen Methodik zu erschließen. „Die Unmittelbarkeit, welche in Wahrheit nur die Aufgabe oder der Anfang der Wirklichkeit ist, wird gerade in ihrer größten Unvollkommenheit festgehalten." Wie stark ist die Zumutung an den Psychologen, den Umkreis der unmittelbaren Erfahrung gegen ein solches der Sphäre spekulativer Begriffsbildung entnommenes Argument zu verteidigen. Nach einem Exkurs über die Aussichtslosigkeit aller experimenteller Forschung folgt: „Aber nun erhebt die experimentelle Psychologie den Anspruch, Philosophie oder gar die Voraussetzung und das Tor aller Philosophie zu sein." Wer die Meinung seines Gegners so wenig kennt oder sich so wenig um sie kümmert, daß es ihm keine Überwindung kostet, diesem auch die absurdesten Behauptungen zuzumuten, der hat in der Bekämpfung dieser Behauptungen scheinbar gewonnenes Spiel. Der Nachweis, daß experimentelle Psychologie keine Philosophie sei, mag eine nützliche Denkübung sein: im übrigen ist der Psychologe darüber ebensowenig erstaunt wie etwa ein Physiker, dem ein Theologe beweist, daß Physik keine Theologie sei. Aber unser Autor hat auch eine richtige Beobachtung an der Psychologie gemacht, daß sie nämlich als Wissenschaft gilt („sich geriert" sagt er), und er spricht ihr diesen Charakter ab, da „sie sich ja eingestandenermaßen nur mit dem Individuellsten und eben deshalb Divergentesten befaßt. Dieser Satz ist zunächst eine Übertreibung. Wenn ich etwa zwei Helligkeiten auf ihre Gleichheit hin prüfen lasse, und die Präzision dieses Helligkeitsvergleiches bei demselben Beobachter zu verschiedenen Zeiten oder bei verschiedenen Beobachtern bestimme, ist dann dieser Helligkeitsvergleich ein „Individuellstes"? Aber zugegeben, daß in der Psychologie auch

Dinge vorkommen, von denen ich weiß, daß sie sich auch leicht unter dem Anschein der Gleichartigkeit wieder ereignen, gibt es nicht immer zu ihnen ähnliche Erscheinungen, aus deren Komplex sich induktive Erkenntnisse ableiten lassen? Alle Induktion gründet sich nur auf ähnliche Erscheinungen; je größer die Ähnlichkeit ist, um so mehr wächst die Sicherheit der Induktion; hebt aber etwa eine solche gradweise Abstufung den Charakter als Wissenschaft auf?

Wie dankbar aber muß der experimentelle Psychologe dem Autor sein, daß dieser ihm über sein eigenes Gebahren wenigstens noch die Augen öffnet. „Wenn aber trotzdem die experimentelle Psychologie die genannten Ansprüche erhebt, so kann die Erklärung nur darin liegen, daß in ihr der Moment des unmittelbaren Affiziertseins seine Verherrlichung findet. Und dies wiederum beruht, wie wir gesehen haben, auf der Meinung, von der uns innerlich absolut fremden ‚Wirklichkeit‘ der Dinge an sich so viel als möglich durch schnelles Zugreifen im Momente des Affiziertseins zu erhaschen.“ Diese anschauliche Schilderung gibt mutmaßlich ziemlich das wieder, was dem Autor selbst bei seiner Beschäftigung mit der Psychologie widerfuhr.

Wer als Philosoph sich das Recht anmaßt, über eine empirische Einzelwissenschaft ein Urteil zu fällen, hat die Pflicht sich mit dem Charakter dieser Wissenschaft vertraut zu machen und ihn wiederzugeben. Der Charakter dieser Wissenschaft bestimmt sich, wenn die Polemik sich wie hier nicht gegen einzeln genannte Vertreter richtet, nach ihren klassischen Forschern. Für Psychologie wäre eine solche Apologie nicht nötig gewesen; denn bisher hat sich die lebendige Forschung stets als stärker denn die sterile Spekulation erwiesen. Wohl aber können die Bemerkungen des Verfassers außerhalb der Fachkreise ein wissenschaftliches Bestreben, zu Unrecht verdächtigen, wogegen das wissenschaftliche Gewissen nicht scharf genug Einspruch erheben kann.

Leipzig. O. Klemm.

Kuntze, Friedrich, Dr., Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der Kantschen Erkenntniskritik. Heidelberg 1906, Karl Winter. 315 S.

Es ist immer erfreulich, wenn ein neues philosophisches Buch diejenige Schärfe und Strenge der Überlegung hat, welche, von einigen Zeitgenossen zum ersten Male erreicht, fortan als der Maßstab zu gelten hat. Wie unerfreulich stechen so manche erkenntnistheoretischen Erörterungen unserer Tage in ihren laienhaften Mißverständnissen, vorschnellen Entscheidungen und unscharfen Begriffsbestimmungen gegen die Leistungen ab, die in den Maßstäben eines Rickert, Husserl und Cohen gegeben sind. Ich nenne gerade diese drei, weil sich an ihnen der Verfasser orientiert hat. Daß seine Arbeit in wesentlichen Punkten von Rickerts Anschauungen abweicht, tut dem keinen Abbruch. Wenn zwei mit dem nämlichen Verständnis für die Schwierigkeit des Problems verschiedenes behaupten, stehen sie sich gewiß näher als zwei, die das gleiche, der eine aber aus umfassender Kenntnis der Gegengründe, der andere aus Naivität, behaupten.

Im Anschluß an Kant bezeichnet der Verfasser sein Problem als das der Objektivität, obgleich es für ihn vollkommen zeitlos begründet

ist. Da die einander überkreuzenden Einteilungsprinzipien theoretisch fundierter und anthropologisch fundierter Wissenschaften mit generalisierender oder individualisierender Begriffsbildung vorliegen, wird das Kantsche System der universellen Regeln zu einem allseitig begrenzten Problem. Denn einmal muß dieses System der generalisierenden Begriffsbildung zugehören und kann sich nur spezifizieren, niemals individualisieren; sodann aber muß es auch theoretisch fundiert sein und kann auf keine Weise durch zunehmende Konkretisierung seiner Regeln in anthropologisch fundierte Wissenschaften übergehen. Das System der universellen Regeln füllte also das Cadre: theoretisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender Begriffsbildung aus. Als äußeres Kennzeichen der Objektivität findet der Verfasser die Unabhängigkeit von allem Existentialen. Der erste Teil seines Buches: Das Problem der Objektivität vor Kant setzt sich mit den in der Geschichte der Philosophie zutage getretenen Bestrebungen auseinander, die Objektivität auf existentiale Momente aufzubauen. Der zweite Teil: Das Problem der Objektivität bei Kant sucht die kritische Objektivitätstheorie bei Kant zu entwickeln. Der letzte Teil endlich: Das Problem der Objektivität nach Kant ist durch die Ergänzungsbedürftigkeit der Kantschen Lösung gefordert. So viel über das Programm dieses Buches, von dem ich nicht durch einzelne dem Zusammenhang entnommene Fragen den Eindruck der Schwerverständlichkeit erwecken will, der unvermeidlich ist, wenn ein Buch, wie dieses sich nur als Ganzes dem aufmerksamen Leser erschließt. Ich wünsche ihm die Beachtung auch derjenigen Forscher, welche nicht dem durch die genannten Namen bezeichneten Gedankenkreise angehören. Das Mittelmäßige nicht zu beachten, ist ökonomisch. Aber diese Gedanken haben ein Recht darauf anerkannt — oder widerlegt zu werden.

Leipzig. O. Klemm.

Levi, Adolfo, L'Indeterminismo nella filosofia francese comtemporanea. La filosofia della contingenza. Florenz, Bernardo Seeber. 300 S.

Die Einleitung des Buches behandelt die der zu schildernden unmittelbar vorangehende Phase in der Entwicklung der französischen Philosophie: die Philosophie der Freiheit, worunter diejenigen Teile aus den philosophischen Systemen des Sécretan, Renouvier und Ravaisson verstanden sind, welche sich auf den Indeterminismus beziehen (S. 9). Durch Emile Boutroux wird der Übergang zu der „Philosophie des Zufalls“ vermittelt, welche die kritische Tendenz eines Indeterminismus im Gegensatze zu der metaphysischen Tendenz der Philosophien der Freiheit bedeutet. H. Bergson, G. Remacle J. Weber werden als Träger dieser Denkrichtung für die Geisteswissenschaften, G. Milhaud, J. Tannery, H. Poincaré als solche für die Naturwissenschaften dargestellt. Diese Darstellung ist recht lesbar und um so anregender als einige der genannten, Bergson in Fragen der reinen Bewußtseinsphänomenologie und Poincaré in Fragen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung auch in Deutschland an Einfluß gewonnen haben. Die sich anschließende Kritik entbehrt freilich der Tiefe.

Leipzig. O. Klemm.

Troilo, Erminio, La filosofia di Giordano Bruno. Fratelli Bocca, Turin 1907. 160 S. 2,40 M.

Wenn zu der nicht gerade geringen Literatur über Giordano Bruno ein neues, seine ganze Philosophie darstellendes Buch tritt, so erwartet man entweder die Mitteilung neuer Gesichtspunkte oder eine sich besonders auszeichnende Darstellung seiner Lehre. Troilo zeichnet den Giordano Bruno zunächst als Philosophen der Renaissance und seine Weltanschauung im Sinne dieser ekstatischen Naturphilosophie als eine antimetaphysische. Eine zweite zu den üblichen Deutungen in Gegensatz stehende Meinung ist die von der geringen Bedeutung, welche der coincidentia oppositorum in seinem System zukäme. Die eigentliche Darstellung seines Systems gruppiert dieses um die drei Begriffe: l' Infinito, l' Unità, la Naturalità. Wie bei so vielen italienischen Büchern, unterbrechen glänzende Eklogen oft den Gedankengang einer historischen Monographie. Es scheint hier überhaupt das Gefühl für Reinheit eines wissenschaftlichen Stils von dem unsern abzuweichen. Eine ausführliche Bruno-Bibliographie und reiche Literaturnachweise sind dem Buche beigegeben.

Leipzig. O. Klemm.

Adam, Max, Dr., Schellings Kunstphilosophie. Die Begründung des idealistischen Prinzips in der modernen Ästhetik. In Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von R. Falckenberg in Erlangen. Quelle & Meyer, Leipzig 1907. 88 S. 3,— M.

Jungmann, Karl, Dr., Die Weltentstehungslehre des Descartes. In Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Ludwig Stein in Bern. 1907. 51 S. 1,— M.

Monographische Einzelarbeiten dürfen, wenn sie in solchen Sammlungen, zumeist wohl aus Anregung des Herausgebers zustande gekommen sind, eher auf Beachtung rechnen als bei zerstreutem Erscheinen. Adams Schrift ist das zweite Heft der genannten Sammlung. Sie gibt eine sorgfältige Analyse der Entwicklung von Schellings Kunstphilosophie und zeigt zugleich wie bei allen Umwandlungen die beiden Prinzipien des ästhetischen Idealismus, daß die Schönheit etwas Höheres im Menschen sei, und daß in ihr Stoff und Form oder Unendliches und Endliches eines seien, erhalten bleiben. (Auffallend ist der hohe Preis, der den üblichen weit übersteigt.)

Jungmanns Schrift ist der 54. Band der Berner Studien. Das Material ist in ihm gut zusammengestellt. Als den Mittelpunkt der Descartesschen Kosmogonie findet der Verfasser das Lichtproblem. Eine interessante Parallele konstatiert er auch als Mikro-Makrokosmos zwischen der Physiologie und dem kosmischen Systeme Descartes'. Die Darstellung ist gelegentlich etwas umständlich und geht dann nicht zu ihrem Vorteil über die Aufgaben der historischen Analyse hinaus (S. 38, alle psychogenetischen Fragen sind unbeantwortbar). Ein textkritischer Anhang bildet den Schluß.

Leipzig. O. Klemm.

Schopenhauer, Arthur, Sein philosophisches System nach dem Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung", vorgeführt von Dr. Otto Siebert. 182 S. 2,50 M. (Bücher der Weisheit und Schönheit; Herausgeber J. E. Freiherr von Grotthuß. Verlag von Greiner & Pfeiffer, Stuttgart.)

Der Bearbeiter hat den Text der Ausgabe von 1859 zugrunde gelegt, ihn vielfach zusammengedrängt und umschrieben, in allen charakteristischen Stellen aber wörtlich wiedergegeben. Außerdem hat er der Übersichtlichkeit wegen eine Einteilung in Kapitel hergestellt. Der Buchschmuck von Franz Stassen erfreut das Auge desjenigen, der vom Texte abschweift. Die äußere Form des Buches ist artistisch genug, um, wie Shopenhauer einst in einer Vorrede mit Ironie zugestand, es nun doch auf einen Boudoirtisch legen zu können.

Leipzig. O. Klemm.

Böhringer, Adolf, Dr., Kants erkenntnistheoretischer Monismus. Eine Einleitung in das Studium der Kritik der reinen Vernunft. M. Rieger, München 1907. 125 S. 1,80 M.

Ein neues Buch über Kant! und unter diesem Titel! Dem ahnungsvollen Leser graust; aber mit einem Rest von Optimismus geht er an seine Aufgabe. Kap. 1: Kants sogenannter Apriorismus. Kant hat die Erfahrung nicht gering geschätzt, und die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile besteht zu Recht; Böhringer sagt es uns, mit einer „beinahe impertinenten Deutlichkeit" (für die er sich entschuldigt, S. 19). So geht es weiter zwei Kapitel über transzendentale Ästhetik und Logik. Die Behauptung (S. 57), das Ding an sich sei nicht etwas Nichterscheinendes, sondern etwas, was erscheint, ist ziemlich belanglos. Die klassischen Sätze, mit denen Kant das Verhältnis des Verstandes zu einem mundus intelligibilis gekennzeichnet hat, formuliert das letzte Kapitel zu einem erkenntnistheoretischen Monismus. Ist dieser als Einschränkung der Erkenntnis auf die Erfahrung gemeint, so ist es trivial, ist er als metaphysisch gemeint, ist er natürlich falsch. Daß dem Buche ein Inhaltsverzeichnis fehlt, ist eine literarische Unhöflichkeit.

Leipzig. O. Klemm.

Bertling, O., Prof. Dr., Geschichte der alten Philosophie als Weg der Erforschung der Kausalität, für Studenten, Gymnasiasten und Lehrer dargestellt. Dr. W. Klinkhardt, Leipzig 1907. 128 S.

Wenn jemand es unternimmt, die alte Philosophie für die in dem Untertitel bezeichneten Kreise darzustellen, ist die Unterordnung des ganzen Stoffs unter einen einzigen Gesichtspunkt ein Kunstgriff und ein Wagnis zugleich. Als das Eigentümliche an seiner Darstellung

hebt der Verfasser selbst heraus, daß in ihr zum ersten Male das topographische Hilfsmittel eines dreifach dimensionierten Kausalsystems zur Anwendung gekommen sei. Von der Kausalität hat sich der Verfasser eine merkwürdige Anschauung gebildet. Zunächst wird die Erkenntnis des kausalen Zusammenhanges des Wirklichen als Aufgabe der Philosophie hingestellt. Dann lassen sich freilich alle philosophischen Probleme als spezielle Formen des Kausalproblems auffassen; aber wer wird denn jene Formulierung der Aufgabe zugeben? Des weiteren statuiert BERTLING drei Arten oder Richtungen von Kausalität: die zeitlich ablaufende, die zeitlich verbindende und die sich ganz im Innern eines jedes Wirklichen vollziehende (die „Daseinskraft"). Ein Beispiel für „zeitlich verbindende" Kausalität ist die fliegende Kugel, deren Bewegung sich nicht nur durch den empfangenen Anstoß, sondern auch durch die zwischen ihr und dem Erdball wirkende Anziehungskraft bestimmt (S. 3). Daß die Anziehungskraft durch das „spezifische Gewicht" ermöglicht sei (es müßte Masse heißen), ist ein für das Problem unwesentlicher physikalischer Lapsus. Die Mechanik stellt eine solche Bewegung als Resultante zweier Kräfte dar, der momentanen Stroßkraft und der dauernd wirkenden Anziehungskraft. Jede Bewegung läßt sich als Resultante beliebig vieler Kräfte auffassen; man führt als wirkende Ursachen so viel Komponenten ein, als durch die Erfahrung gefordert sind. Der Begriff einer zeitlich verbindenden Kausalität ist inhaltsleer. Die an dritter Stelle genannte „Daseinskraft" ist, soweit dabei an die Unzerstörbarkeit des Stoffes gedacht wird, eine den Gesetzen der zeitlichen Kausalität sich fügende hypothetische Elementarkraft, soweit sie „Seinsbegründung und Selbstentfaltung" ist, ein metaphysischer Begriff, der glücklicherweise mit Kausalität nichts mehr zu tun hat. KANTS Analogien der Erfahrung, die zu den bekannteren philosophischen Formulierungen gerechnet zu werden pflegen, enthalten unter der Kategorie der Relationen diese drei Arten: Es stiftet aber eine Verwirrung von Begriffen, wenn man sie alle als Richtungen der Kausalität definiert, und es entstellt die Probleme der „Substanz" und der „Wechselwirkung", wenn man sie nur unter diesem einzigen Gesichtspunkte auffaßt. So wird etwa die wichtigste Wendung der griechischen Philosophie, daß das Wirkliche im B e g r i f f gefunden wird (PLATO), nur zu einer Richtung des Denkens auf eine andere Art von Kausalität, auf die daseinswirkende.

Einen günstigen Eindruck erwecken diejenigen Teile des Buches, in denen der Schematismus des Verfassers wenig oder nicht zur Geltung kommt. Hier zeigt sich eine umsichtige Kürze und Prägnanz der Darstellung, die ein reiches Wissen voraussetzt.

Leipzig. O. KLEMM.

Köster, Rudolf, Dr., D i e S c h r i f t b e i G e i s t e s k r a n k e n. Ein Atlas mit 81 Handschriftproben. Mit einem Vorwort von Prof. R. Sommer. J. A. Barth, Leipzig 1903. 169 S. 10 M.

Im Anschluß an die Versuche SOMMERS hat der Verfasser es unternommen, eine Übersicht über die Schriftstörungen bei Geisteskranken auf dem Boden der streng analytischen Betrachtungsweise zu geben. Von der populären Graphologie scheidet KÖSTER seine eigene Betrachtungsweise als die „neurologische" Richtung, da sie auf allgemein-

graphologische Untersuchungen verzichte und ihr Augenmerk wesentlich auf die pathologischen Erscheinungen in der Schrift richte. Die Untersuchung der einzelnen Schriftproben geschieht in einer Zerlegung in Komponenten (Form, Größe, Lage zur Horizontalen usw.). Die Vergleichung vieler Schriftproben führt zu einigen brauchbaren diagnostischen Schlüssen, in denen indessen der Verfasser eine anerkennenswerte Vorsicht walten läßt.

Leipzig. O. Klemm.

Arnoldt, Emil, Gesammelte Schriften. Herausgegeben von O. Schöndörffer. Berlin 1907, Bruno Cassirer.

In chronologischer Reihenfolge erscheinen nach dem eigenen Wunsche des 1905 verstorbenen Autors seine Schriften, in deren reicher Mannigfaltigkeit die sich um die vierjährige Dozentur in Königsberg gruppierenden speziell philosophischen Inhalte sind.

Band I: I. In der Bahn freigemeindlicher Ansichten,
II. Kritiken und Referate,
vereinigt seine zerstreuten Veröffentlichungen aus der Zeit seiner Loslösung von der evangelischen Gemeinde und eine Reihe von Besprechungen zeitgenössischer Werke, unter denen vor allem die Polemik gegen Otto Liebmann sein glänzendes kritisches Talent zeigen.

Band II: Kleinere philosophische und kritische Abhandlungen. Erste Abteilung,
eröffnet die Reihe derjenigen philosophischen Schriften, durch die Arnoldt allen bekannt geworden ist, welche sich mit der Kantschen Philosophie eingehender beschäftigen. Die Verteidigung von Kants transzendentaler Idealität des Raumes und der Zeit gegen Trendelenburg, und die Habilitationsvorlesung über Kants Idee vom höchsten Gut zeichnen sich hier besonders aus.

Nachlaßband I: Zur Literatur.
Erste Abteilung: Faust-Nathan gibt einen ziemlich vollständigen Faust-Kommentar und einen fragmentarischen zu Nathan.
Zweite Abteilung: Kleinere Abhandlungen, ästhetische Essays über Shakespeare, Lessing, Goethe, Schiller.

Es muß dem Herausgeber und dem Verleger zum Verdienste angerechnet werden, daß sie die Gedanken dieses ernsten und stilvollen Mannes weiteren Kreisen zugänglich gemacht und ihm damit das schönste Denkmal gesetzt haben.

Leipzig. O. Klemm.

Sanus, Dr., Similismus. Grundriß einer neuen Weltanschauung. Dresden 1907, E. Pierson. 172 S.

Als Similismus bezeichnet der Verfasser seine Weltauffassung aus dem Grunde, weil sich ihr gemäß die Welt als das vollkommenste Simile (Gleichnis) Gottes herausstellt (S. 23). Daß dem „selbstwirklichen Sein" ein „nichtselbstwirkliches Sein" entspricht, ist sein „langer Spieß", um den Ausdruck Luthers in der Polemik gegen Heinrich VIII. von dem Hauptargument seines Gegners zu gebrauchen. Die ge-

zwungene scholastische Form mit der naiven Verwendung viel diskutierter Begriffe wird ebenso das Kopfschütteln des Logikers erregen, wie das religiöse Gemüt unbefriedigt lassen.

Leipzig. O. Klemm.

Bornhausen, K., Die Ethik Pascals. Studien des neuen Protestantismus. Verlag von Töpelmann, Gießen. Heft 2. 1907. 171 S.

Pascals Ethik steht in innigster Beziehung zu seiner Persönlichkeit und zu seiner regiliösen Entwicklung. Erstere neigt durchaus dem Individualismus zu. Das Ziel aller Weltentwicklung besteht für ihn in der Persönlichkeitsgestaltung, welche dem Reichtum individuellen Lebens Ausdruck schafft. Doch erhält Pascals Individualbewußtsein seine besondere Wendung durch die Verbindung mit seinem starken religiösen Empfinden, womit auch seine eigenartige persönlich-mystische Religiosität zusammenhängt. Das Neue, was ihn die Bahnen der katholisch-scholastischen Religiosität und Apologetik verlassen läßt, ist die innere Glaubenssicherheit, die wunderbare Überzeugung seines persönlichen Erlöstseins. Und zwar bildet nach ihm die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott bei der Erlösung das Entscheidende. Hierbei wird die Kirche und ihr Vermittlungsamt zwischen Gott und Mensch ganz vergessen, der Individualismus, der im Mönchs- und Heiligenideal steckt, ist überholt. So gibt Pascal dem gläubigen Menschen eine neue selbständige Stellung zu Gott, die dem modernen Geist des Individualismus entspricht. Aber er bleibt trotz seines wissenschaftlichen Denkens und seines religiösen Individualismus durchaus strenger Katholik. Den daraus sich ergebenden Zwiespalt seines Glaubens sucht er durch irdische Selbstaufgabe, durch asketisches Verhalten zu heilen.

Leider fehlt bei Pascal das theoretische Durchdenken seiner sittlichen Grundsätze. Nach ihm ist die aus der intuitiven Beurteilung des praktischen Falles hervorgehende Moral der aus deduktivem Gebrauch des Geistes festgestellten Moral übergeordnet. Jedoch behauptet er, daß der Mensch zur einheitlichen Sammlung seiner sittlichen Erfahrung unvermögend sei. Schon die Wahl eines Prinzips zur Unterordnung sei willkürlich, die Unterordnung selbst unmöglich. Dies sind die grundlegenden Punkte für Pascals Ethik. Bezüglich der Ausführungen im einzelnen muß auf das Buch selbst verwiesen werden. Hervorheben möchte ich nur seine Behauptung, daß das Extrem einer Tugend durchaus schädlich sei, wenn es nicht durch das Extrem einer anderen Tugend kompensiert werde. Bezüglich des religiösen Gefühls urteilt er, daß dasselbe seinen Sitz im Herzen, nicht in der Vernunft habe, ebenso wie auch viele andere Grundwahrheiten aus dem intuitiven Gefühl hervorgegangen, so Raum, Zeit und Bewegung.

Erfurt. C. M. Giessler.

Drews, A., Das Lebenswerk Eduard von Hartmanns. Leipzig 1907, Verlag von Thomas. 67 S.

Die Schrift bildet eine Würdigung des „so vielfach verkannten und angefeindeten“ Eduard von Hartmann, dessen Hauptstärke Verfasser in folgenden Punkten findet:

Die Philosophie vor HARTMANN identifizierte fast durchweg Bewußtsein mit Sein (Natur). HARTMANN dagegen faßt beide als an sich verschiedene, nur in ihrer Wurzel identische Ausstrahlungen oder Erscheinungen des einen Unbewußten, das selbst ebensowohl jenseits der Natur wie jenseits des Bewußtseins substituiert. Das reale Sein ist nicht im Bewußtsein, d. h. im ideellen Sein zu finden, kann also nicht unmittelbar erschlossen werden, sondern nur mittelbar. Daher gelangt man auch nur zur Wahrscheinlichkeit, aber nicht zur apodiktischen Gewißheit. Mit dem Verzicht auf die Apodiktizität nun wird aber die Bahn für die Induktion frei. Nach DREWS ist nicht KANT, sondern HARTMANN der Begründer einer eigentlichen kritischen Philosophie. HARTMANN hat durch den Hinweis auf die Nichtidentität von Bewußtsein und Sein gezeigt, wie es möglich sei, a posteriori oder auf induktivem Wege zu metaphysischen Resultaten zu gelangen. Er wies nach, wie alle Erfahrung aus Empfindungen und synthetischen Intellektualfunktionen aufgebaut sei, von denen uns jene von außen durch die Wirkung transzendenter Reize auf unsere Seele geliefert werden und demnach auf eine bewußtseinsjenseitige Welt von „Dingen an sich" hindeuten, während diese von innen her oder a priori zu den Empfindungen hinzugefügt werden. Wenn die Kategorien oder synthetischen Intellektualfunktionen, wodurch die Empfindungen zur Einheit des Bewußtseins verknüpft werden, keine Funktionen des Bewußtseins in dem angegebenen Sinne sind, so besteht kein Grund, sie auf die Grenzen des Bewußtseins einzuschränken, ihnen transzendenten Gebrauch zu verbieten und die Möglichkeit eines Erkennens der Dinge an sich zu leugnen. Daher also auch Übereinstimmung der Denkgesetze mit den Seinsgesetzen. Darin besteht HARTMANNS transzendentaler Realismus, den er dem transzendentalen Idealismus KANTS entgegenstellte. Das Bewußtsein ist aber nur Empfindungssein, wohingegen die Denkformen absolut unbewußt sind. Das Bewußtsein als Einheit von Form und Inhalt ist etwas Passives. Es ist kein wirkliches Sein. Das Reale ist das Unbewußte, das Wirkende, Tätigkeit schlechthin.

Das Leben erhebt sich über den Mechanismus der Energieen durch seine autonome Gesetzmäßigkeit. Das hierbei tätige organisierende Prinzip ist eine Kraft ohne Potential, immateriell, absolut unbewußt und überindividuell. Er bedient sich der Energien bloß, um den Lebensprozeß zu ermöglichen. Das Leben ist ein dynamisches Prinzip neben anderen. Mit dieser Ansicht stellt sich HARTMANN auf den Boden des Vitalismus.

Die Tätigkeit der Materie löst sich auf in Wille und Vorstellung. Stauung der Kraft, Einschränkung des Willens führen zur Gefühlsintensität. Damit aber ist das Bewußtsein unmittelbar gegeben. Überall wo Bewegung ist, muß demnach auch Bewußtsein sein (?). Mit dieser Psychologie setzt sich HARTMANN in Gegensatz zur heutzutage herrschenden Bewußtseinspsychologie, welche sich innerhalb des Empirischen hält. Nach ihm vermag die letztere die wichtigsten psychologischen Probleme nicht zu erklären.

HARTMANN unterscheidet drei Arten des Unbewußten: 1. das physiologisch Unbewußte, d. h. die ruhenden molekularen Dispositionen im Nervensystem, welche im Falle der Erregung durch Reize zu Bewußtseinsvorgängen führen. 2) Das relativ Unbewußte, nämlich diejenigen psychischen Phänomen, welche für Individualbewußtseine niederer Ordnung bewußt, für das obere Zentralbewußtsein hingegen unbewußt sind. 3) Das absolute Unbewußte, jene unbewußte und doch

immaterielle Tätigkeit, welche sich als Lebensprinzip bezw. als Seele darstellt. Aus dem Zusammenwirken aller drei Arten des Unbewußten erklärt sich der gesamte Inhalt unseres Bewußtseins.

Bewußtsein ist nichts anderes als der passive Reflex gehemmter Tätigkeiten des Unbewußten. Durch Aufeinandertreffen von Willensakten entsteht an den Knotenpunkten Bewußtsein als eine Stauungserscheinung der Willenshemmung. Bewußtsein ist also Empfindungssein, d. h. der Zustand, wo das Subjekt der Willenstätigkeit etwas in sich findet, was nicht unmittelbar durch es selbst gesetzt, sondern ihm gegen seinen Willen von außen aufgedrängt ist. Es ist Zusammenfassung aller Empfindungen auf Grund unbewußter Intellektualfunktionen. Bewußtsein ist etwas Passives und Unproduktives. Es erfaßt etwas bereits Zusammengefaßtes, nämlich das synthetische Produkt aus dem passiven Reflex der Willenshemmungen einerseits und der zu ihm hinzukommenden Intellektualfunktionen andererseits.

Nach Hartmann vermag nur die unbewußte Tätigkeit als einheitlich doppelseitige Funktion, worin Wille und Vorstellung die zu unterscheidenden Momente bilden, die Wirklichkeit restlos zu erklären.

Hartmann hat seit Hegel zum ersten Male wieder versucht, die sämtlichen Kategorien des Seins im Zusammenhang zu entwickeln. Er fügt den Kategorien der subjektiv-idealen Sphäre (des Bewußtseins) und der objektiv-realen Sphäre (des Daseins) diejenigen der metaphysischen Sphäre (des Unbewußten mit seinen Attributen Wille und Vorstellung) hinzu.

Seine Axiologie ist eudämonologisch, doch ist der eudämonologische Wertmaßstab für ihn nicht der höchste, sondern nur der für die Wertbemessung der Welt im ganzen entscheidende. Der Pessimismus war für Hartmann ein rein theoretisches affektfreies Wissen um das überwiegende Leid des Daseins.

Hartmann war nicht der Ansicht, daß die Ethik auf eigenen Füßen stehen und ihre Begründung im Empirischen durch die Rücksicht auf ein erst zu ergreifendes Ziel erlangen könnte. Vielmehr trat er mit aller Entschiedenheit für die Abhängigkeit der Moral von der metaphysischen und religiösen Weltanschauung ein.

Hartmann war der gefährlichste Gegner, den das Christentum jemals gehabt hat. Er bekämpfte die Moral Jesu wegen ihres transzendenten Eudämonismus, ihrer Begründung alles sittlichen Handelns durch die Aussicht auf Lohn und Strafe, und er wies die logische Unannehmbarkeit der Annahme eines persönlichen Gottes sowie die Unhaltbarkeit des Unsterblichkeitsglaubens nach. Hartmann führte diesen Kampf im Interesse der Religion. Im Mittelpunkte seiner eigenen Religion steht das Unbewußte mit den Attributen Allmacht und Allwissenheit.

Vor allem aber ist Hartmann nach Drews der bedeutendste philosophische Kritiker.

Bezüglich des Kernpunktes der Hartmannschen Lehre möchte ich folgendes zur Erwägung empfehlen:

Daß die Seele im unbewußten Zustande in analoger Weise arbeitet wie im bewußten, erkennt man aus einer genauen Beobachtung der Entstehung der Träume. Dieselbe zeigt, daß schon im Unbewußten ein Zusammenordnen von psychischen Produkten mobilwerdender Vorstellungsdispositionen stattfindet. Also hier sind bereits die Intellektualfunktionen wirksam. Diese Produkte werden beim Erwachen des Bewußtseins nach komplizierteren Mustern vom Tagleben her

zusammengefügt, wobei diejenigen Elemente, welche sich nicht einordnen lassen, vernachlässigt werden. Das psychisch Unbewußte ist aber nicht dasselbe wie das Unbewußte der Materie überhaupt, da die auf seelische Tätigkeit angelegte Nervenmasse der Substanz der übrigen Materie bezüglich ihrer Eigenschaften nicht gleichgesetzt werden kann. Demnach darf man auch nicht ohne weiteres daraus schließen, daß die Denkgesetze zugleich die Seinsgesetze seien.

Erfurt. C. M. Giessler.

Liepmann, H., Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken. Berlin 1905, Verlag von Karger. 161 S.

Die vorliegende Schrift bietet eine ausführliche Behandlung der Apraxie. Und man kann wohl behaupten, daß es für jeden Seelenkundigen ein Genuß sein muß, dem Verfasser bei seinen meisterhaften Zergliederungen zu folgen!

Verfasser hatte bereits früher die motorische Apraxie der sensorischen gegenübergestellt. Er versteht darunter die Unfähigkeit zu zweckgemäßer, d. h. dem subjektiven Zweck entsprechender Bewegung der Glieder bei erhaltener Beweglichkeit. Der Agnostische handelt im Gegensatz zum Apraktischen zweckgemäß, wenn auch nicht zweckmäßig. Auf Grund der Täuschung, daß die Zahnbürste eine Zigarre sei, will er rauchen. Er macht die Rauchbewegung und handelt demnach zweckgemäß. Die Abgrenzung der motorischen Apraxie gegen Lähmung oder Parese ist durch den Zusatz „bei erhaltener Beweglichkeit“ gegeben.

Schon Pick hatte Störungen des Handelns beschrieben: 1. Das einfache Versagen der Zielbewegung. So z. B., wenn ein Kranker, der eine Kerze anzünden soll, das brennende Zündholz in die Nähe der Kerze bringt, es aber abbrennen läßt und schließlich ausbläst. 2. Ein Kranker legt eine ihm gereichte Pistole wie eine Flinte ans Auge. Hier nimmt der Erregungsstrom einen benachbarten Verlauf. 3. Verwechselung der einzelnen Komponenten eines komplizierten, aber einheitlichen Handlungskomplexes. 4. Verdrängung einer Zielvorstellung durch eine ästhesiogene, z. B. wenn ein Kranker statt am Stiefel an einer schmerzhaften Stelle des Körpers wichst.

Es gibt auch apraktische Störungen nach Gliedmaßen. Der gesamte sensomotorische Apparat einer oberen oder unteren Extremität kann abgespaltet sein. Aber die eventuelle Summe der Apraxien mehrerer Glieder ist etwas anderes als die allgemeine Unfähigkeit aller Glieder zu einer Handlung infolge der ideatorischen Unfähigkeit zum Entwurf der Handlung.

Verfasser geht nun zu einer Analyse der Handlung über. Er bedient sich dabei der Wernickeschen Schemas. Im sensorischen Zentrum s wird ein Sinneseindruck perzipiert, auf der Strecke s—A (psychosensorische Bahn) wird er identifiziert, so daß er in A Ausgangsvorstellung eines weiteren Prozesses werden kann, der in Z (Zielvorstellung) mündet. A—Z stellt die intrapsychische Bahn dar. Von der Zielvorstellung wird das Motorium erregt. Z—m ist die psychomotorische Bahn. Oft besteht die Zielvorstellung aus Teilvorstellungen: Z_1, Z_2, Z_3 . . ., aus denen Teilbewegungen hervorgehen. Die Hauptzielvorstellung kann nur erreicht werden, wenn ein Plan entworfen ist, betreffend den Weg, das Neben- und Nacheinander, den Rhythmus

der Einzelakte, die Komposition, Struktur der Handlung. Verfasser nennt diesen Aufbau der Bewegung die Formel der Bewegung. Die Umsetzung der Hauptzielvorstellung in Teilzielvorstellungen gehört nach dem Verfasser zum intrapsychischen Prozeß. Solange nun die den einzelnen Z entsprechenden Innervationen J_1, J_2, J_3 ... mit jenen in normaler Verknüpfung bleiben, hat man keinen Grund anzunehmen, daß motorische Apraxie vorliegt. Diese ist erst dann vorhanden, wenn die Z und J nicht mehr im Einklang stehen. „Hier irrt der Bewegungsapparat nicht mit den ideatorischen, sondern gegen ihn. Also: Lassen sich die Fehlreaktionen darauf zurückführen, daß der Entwurf der Bewegung, die Bewegungsformel falsch ist, etwa infolge von Aufmerksamkeits- oder Gedächtnisstörungen, und die Bewegung dann diese Irrungen getreu mitmacht, so liegt ideatorische Apraxie vor. Ist aber die Bewegung als Ganzes abgetrennt von dem Vorstellungsleben als Ganzen, so liegt motorische Apraxie vor. Die ideatorische Apraxie steht der Agnosie (Seelenblindheit, Seelentaubheit, Seelentastlosigkeit) näher. Es ist zu berücksichtigen, daß der Entwurf der Bewegung noch nicht vollendet zu sein braucht, und daß trotzdem das Innervieren bereits seinen Anfang genommen hat. So braucht z. B. beim Kämmen nicht die fertige Bewegungsreihe gleich zu Anfang vorhanden zu sein. Vielmehr zieht die Lage jedes Moments den nächsten Akt herbei. Also der ideatorische Entwurf entwickelt sich erst am Objekt der Handlung. Es gehört also zum Können einer Handlung: 1. die generelle Bewegungsformel, 2. die Entnahme von Detaildirektiven betreffs des Weges aus den interkurrierenden Sinneseindrücken, 3. die Innervation gemäß 1. und 2. Bei der motorischen Apraxie nun kann der ideatorische Prozeß richtig vonstatten gehen, jedoch fehlt die kinästhetische Vergegenwärtigung einer bestimmten Bewegung. Das Glied bewegt sich nicht entsprechend der vorgesteckten Wegstrecke. Also die Antizipation der Bewegung ist intakt geblieben. Aber die Innervation mit der gliedästhetischen Vorstellung ist in Disharmonie damit.

Die motorische Apraxie betrifft nur einzelne Glieder. Sie verrät sich schon bei einfachen Akten, auch beim Nachmachen. Wir müssen bei ihr grobe Hindernisse in einem System von Zellen oder leitenden Fasern annehmen. Bei der Perseveration im strengsten Sinne, dem Nichtloskommen von einmal angenommenen Handlungen, sieht Verfasser in der Andauer bestimmter Innervationen eine Reizerscheinung im Motorium.

Die ataktische Bewegung zeigt immer nur eine quantitative Abweichung von der richtigen Bewegung. Die apraktische Bewegung dagegen hat oft keine Ähnlichkeit mit der aufgegebenen.

Erfurt. C. M. Giessler.

Kraus, Oskar, Dr., Zur Theorie des Wertes. Eine Bentham-Studie. Halle a. S. 1901, Verlag von Max Niemeyer, VI und 147 S.

Die Arbeit geht weit über den durch den Zusatz „Bentham-Studie“ gezogenen Kreis hinaus.

Die ersten Kapitel sind die interessantesten. Hier wird die ethische Prinzipienfrage bei Bentham dargelegt und gewürdigt, werden abweichende Meinungen mit erfreulicher Objektivität erörtert, Vor-

läufer und Nachfolger Benthams aufgesucht. Dann diskutiert Verfasser im engen Anschlusse an Bentham die Größe des Wertes und das Benthamsche Axiom, das mit den verwandten Lehren von Bernoulli, Fechner, Gossen verglichen wird. Je weiter die Untersuchung vorrückt und eigene Pfade einschlägt, desto mehr schwindet der frische Zug, der die ersten Kapitel zur angenehmen Lektüre macht; Selbst- und Leichtverständliches wird mit ermüdender Umständlichkeit dargelegt.

Fraglich erscheint der Nutzen der Anwendung mathematischer Formeln auf Fragen von wirtschaftlichem Werte. Die Verhältnisse, unter denen uns etwas als mehr oder minder verwertbar erscheint, sind — namentlich in einer Verbindung — nie so einfach, darum auch nie so bestimmt anzugeben, wie das mathematische Symbol erfordert, soll es nicht an Exaktheit und Prägnanz Einbuße erleiden. Schließlich projizieren wir auch hier das Einfache in die Welt der Erscheinung und versuchen dann, die Tatsachen mit den Resultaten unserer Geistestätigkeit übereinstimmend zu machen.

Auerbach (Vogtl.) Leo Rauschenbach.

Kreibig, Josef Clemens, Dr., Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie. Wien 1902, Verlag von Alfred Hölder, VII und 204 S.

Die ersten drei Abschnitte sind die grundlegenden; hier werden die notwendigen Begriffe eingeführt und die für dieses Gebiet wichtigen psychologischen Anschauungen des Verfassers dargelegt. Abweichende Ansichten verteidigt Kreibig selbst, darüber zu reden erübrigt an dieser Stelle. Die folgenden drei Abschnitte behandeln die drei Wertgebiete, das autopathische, heteropathische und das ergopathische. Der Wert, den wir einem Gegenstande oder einer Erscheinung beilegen, ist ein subjektiver; das Bestehen objektiver Werte bestreitet Kreibig.

Die Wertung erfolgt nach den Gegensätzen

gut — schlecht (= lust- oder unlustauslösend), bezogen auf das Subjekt, den Wertenden — Gebiet der Autopathik mit der Hygienik als wichtigsten Teil;

gut — schlecht, bezogen auf ein fremdes Subjekt — Gebiet der Heteropathik mit Ethik als wichtigstem Teil;

schön — häßlich, ohne Beziehung auf das eigene oder ein fremdes Subjekt — Gebiet der Ergopathik mit der Ästhetik als wichtigstem Teile.

In dieser Stufenfolge entwickelt sich auch das Werturteilen, sowohl das des einzelnen wie der Gesamtheit, aber wohl die größere Anzahl der Werturteile gehört nicht rein dem einen oder dem anderen Gebiete an. Diese Tatsache ist nicht erschöpfend behandelt.

Höchstes Gut ist die möglichst reiche Entfaltung und Betätigung der geistigen und leiblichen Kräfte sowohl des wertenden Subjektes als auch des fremden, schließlich des Menschen überhaupt bei unpersönlicher Hingabe an den Inhalt. — Letzteres ist schwer zu verstehen; das Symmetriebedürfnis ist jedenfalls hier von Einfluß auf die Formulierung der Sätze gewesen.

Da das Wollen auf Verwirklichung von Werten gerichtet ist, so muß der Wille durch Wertgefühle determiniert sein; Indeterminismus wird abgelehnt.

Das vorletzte Kapitel bietet Wertformeln. Wenn das empirische Gesetz nicht in kurzem, möglichst einfachem Ausdrucke erschöpft werden kann, ist das mathematische Symbol praktisch wertlos. Der Versuch, solche Formeln aufzustellen — für Autopathik der erste —, ist schon um der Schwierigkeit willen anerkennenswert; das Ergebnis dürfte verschiedener Beurteilung begegnen. sthetische Wertformeln aufzustellen hält Kreibig selbst für unmöglich.

Der wenigst gelungene Teil ist m. E. der letzte, die timologische Grundlegung der Pädagogik. Hier wird schematisiert, und dem Schema mangelt Übersichtlichkeit; die Ethik ist hier fast vergessen. Schwerfälligkeit des Ausdrucks kennzeichnet diesen Abschnitt; ein wirklicher Gewinn ist nicht zu ersehen.

Auerbach (Vogtl.). Leo Rauschenbach

Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. Bd. 2. 3: Aristoteles' Metaphysik. Übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. Eugen Rolfes. Erste Hälfte. Buch I—VII. 1904. 216 S. 2,50 M. Zweite Hälfte. Buch VIII—XIV. 1904. 200 S. 2,50 M.

E. Rolfes, Pfarrer in Bonn-Dottendorf, hat die „Metaphysik des Aristoteles“ neu übersetzt, gut lesbar und doch sehr wörtlich; „man sollte aus der Übersetzung das Griechische konstruieren können“. Das Buch ist ausgestattet mit einer über den Inhalt, die Ausgaben und die Kommentare orientierenden Einleitung (18 S.), ausführlichen Anmerkungen (77 S.) und einem Namen- und Sachverzeichnis (4 S.), unter sorgfältiger Berücksichtigung älterer und neuerer Kommentatoren. Unter diesen erklärt der Bearbeiter dem Thomas von Aquino das Beste zu verdanken, während er den protestantischen Gelehrten Bonitz, Zeller, Schwegler vorwirft, daß sie den Aristoteles „aus Mißverständnis kritisieren und meistern“. Hegel darf bei seinem Bestreben, das Wesen der Dinge aus den Begriffen zu entwickeln, von den Scholastikern in gewissem Sinne den Ihrigen zugezählt werden; aber nach der Bemerkung über den allerdings leidenschaftlichen Hegelianer A. Bullinger (Aristoteles' Metaphysik klargelegt, 1892) ist auch er für das Verständnis des (heute noch aktuellen) Aristoteles ein Hindernis. Aristoteles ist der Vater der Scholastik, und wir verstehen am besten, was wir lieben. So ist denn gegenüber der Übersetzung und besonders den Anmerkungen von Kirchmann diese sorgfältige Arbeit in der Tat ein Fortschritt.

Schneeberg (Sachsen). Richard Fritzsche.

Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. Bd. 42: Immanuel Kants Metaphysik der Sitten. 2. Aufl. Herausgegeben und mit Einleitung sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. 1907. LI und 378 S. 4,60 M.

Bd. 46: Immanuel Kants Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. 2. Aufl. Herausgegeben und mit Einleitung sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. 1905. XXXII und 169 S., XL und 172 S., XX und 175 S., XXXI und 176 S. [in einem Bande]. 5,20 M. Bd. 51: Immanuel Kants Physische Geographie. 2. Aufl. Herausgegeben und mit einer Einleitung, Anmerkungen sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Paul Gedan. 1905. XXX und 386 S. 2,80 M.

K. Vorländer, Professor in Solingen, und P. Gedan, Oberlehrer am Lehrerinnenseminar zu Leipzig, geben uns kritisch festgestellte Kant-Texte, während Kirchmann nur den Text Hartensteins, nicht ganz fehlerfrei, abdruckte, der öfters an sich schon Verschlechterungen und Inkorrektheiten gegenüber den (von Vorländer verglichenen) Originalen aufwies. Dem letzteren war dabei sein Verhältnis zur Kant-Kommission von Vorteil, da es ihm sowohl für die „Metaphysik der Sitten“ wie für die „Kleineren Schriften“ die noch in Vorbereitung befindlichen Stücke der Akademieausgabe zugänglich machte, während Gedan wenigstens die Ausgaben von Rink, Schubert, Hartenstein sorgfältig verglichen und die Textvarianten in den Fußnoten angegeben hat. So gelangen wir denn durch die fortschreitende Erneuerung dieser Sammlung in den Besitz einer Kant-Ausgabe, nach der fortan zu zitieren sich dringend empfiehlt, da sie von den zurzeit im Buchhandel befindlichen die einzige vollständige und gegenüber den 12 M. für den Band der Akademieausgabe erstaunlich wohlfeil ist, und der Text an kritischer Sorgfalt nun mit dieser rivalisiert. Dazu kommen die ausführlichen Einleitungen (Vorländer Bd. 42: 43 S., Bd. 46: 89 S., Gedan 20 S.), Inhaltsverzeichnisse (18, 35 und 20 S.) und, wo erforderlich, besonders in der physischen Geographie, knappe, aber für den Leserkreis, auf den diese Schriften zu rechnen haben, wohl ausreichende erklärende Anmerkungen. Die 16 kleineren Schriften zur Logik und Metaphysik hat Vorländer, während bei Kirchmann kein Prinzip ersichtlich war, chronologisch in vier Gruppen zusammengestellt: Schriften von 1755—65, 1766—86, 1790—93, 1796—98. Jede Gruppe bildet mit besonderem Titelblatt (Bd. 64a usw.) und Paginierung, Einleitung und Register innerhalb des Gesamtbandes (der wieder besonderen Titel und Vorwort hat) ein Bändchen für sich. Auf diese Weise, durch Trennung der Register, werden die Urteile Kants aus verschiedenen Zeiten, insbesondere aus der vorkritischen Periode, von den späteren gesondert gehalten. Die beiden lateinischen Dissertationen von 1755 und 1770 gibt Vorländer in Kirchmanns Übersetzung, aber fast jeden Satz verbessert. (Die vier lateinischen Dissertationen im Urtext sind als Bd. 52 gesondert erschienen.) Ausgeschieden wurde vorläufig die (von J. S. Beck veränderte) Abhandlung „Über Philosophie überhaupt“, deren von Dilthey aufgefundene echte Gestalt erst in der Nachlaßabteilung der Akademieausgabe erwartet wird.

Schneeberg (Sachsen). Richard Fritzsche.

Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. Bd. 69: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, von G. W. v. Leibniz. Ins Deutsche übersetzt, mit Einleitung, Lebensbeschreibung des Verfassers und erläuternden Anmerkungen versehen von C. Schaarschmidt, Universitätsprofessor in Bonn. 2. Aufl. 1904. LXVIII und 590 S. 6 M. Bd. 107. 108: G. W. Leibniz'[1]) Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von Dr. A. Buchenau. Durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von Dr. Ernst Cassirer. Bd. I 1904. VIII und 375 S. 3,60 M. Bd. II 1906. 582 S. 5,40 M.

E. Cassirer, Dozent an der Universität Berlin, hat seinem Werke: „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit" (2 Bde., 1906—8) eine Darstellung seiner Gesamtauffassung von Leibnizens Lehre vorausgeschickt: „Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen" (1902), ein Buch, das dieselbe Auffassung des Idealismus vertritt wie „Kants Theorie der Erfahrung" (2. Aufl., 1885) von H. Cohen. In bezug auf Leibniz wie auf Kant stehen sich nämlich zwei Auffassungen gegenüber, eine gemäßigtere und eine schroffere. Die erstere sagt: Kant unterscheidet an den Gegenständen der Erkenntnis Stoff und Form. Jenen erhält die Seele als Rohmaterial, in Gestalt der Empfindungen, durch die Einwirkung des transzendenten Objekts oder „Dinges an sich"; die Form gibt sie dazu aus eigenem Vermögen, indem sie das Rohmaterial der Empfindungen in den kategorialen Denk- und Anschauungsformen zum Gegenstande gestaltet. Das ist ein kritischer Idealismus, der den Weg zum transzendentalen Realismus offen läßt, nämlich zur Anerkennung einer vom Bewußtsein unabhängigen, extramentalen Wirklichkeit, bezüglich deren die Frage zulässig ist, ob und inwieweit zwischen ihren Seinsformen und unseren (durch Anpassung entstandenen) Denk- und Anschauungsformen eine gesetzmäßige Beziehung obwalten möge. Nach der anderen Auffassung lehrt Kant einen schroffen Idealismus, die subjektive Idealität aller Wirklichkeit, bei der für eine extramentale Wirklichkeit, ein „Ding an sich", kein Platz ist; ihre Anhänger, zu denen H. Cohen und E. Cassirer gehören, nennen dies einen „klaren und konsequenten Idealismus". Leibniz nimmt eine Übergangsstellung ein zwischen Locke und Kant; seine Monaden, deren inneres Wesen nichts als passive (d. h. materiierende) und aktive (d. h. geistige) Kraft, und deren Sein nichts als Tätigkeit, nämlich Streben und Vorstellen ist, diese Monaden entsprechen Kants „Dinge an sich". Cassirer nun, der von dem angeblich unmöglichen „Dinge an sich" die Auffassung Cohens teilt, möchte auch Leibniz „von dem Unbegriff der Monade, als etwa dem Ding an sich

[1]) Das „v.", auf das der Freiherr und Reichshofrat v. Leibniz so viel Wert legte, ist, wohl dem Unsterblichen zu Ehren, weggelassen.

gleichwertig, freisprechen". Er möchte ihn zum schroffen Idealisten machen und möglichst nahe an den ebenso aufgefaßten Kant heranrücken. In der Tat lassen sich wie für die andere, so auch für diese Auffassung „beweisende" Stellen aus Leibniz (wie aus Kant) beibringen. Für Leibniz war eben das Problem noch nicht so geklärt, wie es jetzt für Cohen und Cassirer ist, nachdem Kant es behandelt hat. Und selbst Kant muß es sich gefallen lassen, weil er noch mit dem Stoffe ringt, das E. v. Hartmann die Kr. d. r. V. als das „konfuseste Buch" bezeichnet, das je ein hervorragender Denker geschrieben hat. Dazu kommt, daß Leibniz auch „aus äußeren Gründen mit der offenen Aussprache und Darlegung seiner Anschauung zurückhält" (Cassirer, Philos. Bibl. Bd. 108, S. 84). — Nun übernahm E. Cassirer die Aufgabe, an Stelle von Kirchmanns Bändchen: „Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften von G. W. L." (1879, 268 S.) eine neue Auswahl zu geben, durch die der wesentliche Inhalt von Leibnizens Philosophie und das Verhältnis ihrer einzelnen Systemglieder zur Anschauung kommen sollte. Die früheren ähnlichen Sammlungen beschränkten sich darauf, einen Einblick in den Inhalt dieser Lehren zu geben; Cassirer stellte sich die Aufgabe, ihr organisches Wachstum zur Anschauung zu bringen, „die gedankliche Entwicklung, die zu ihnen hingeführt hat, und die gemeinsame logische Wurzel, der sie entstammen", eben unter dem angegebenen Gesichtspunkte, daß Leibniz sich zum „klaren und konsequenten" Idealisten entwickelt habe (vgl. Cassirers Einleitung zur Monadenlehre, Philos. Bibl. Bd. 108, S. 81 ff.). Über die Streitfragen, die sich hierauf beziehen, unterrichtet A. Silberstein, Leibnizens Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysik (1904); ein Urteil wird erschwert durch den Umstand, daß Leibnizens Gedankengänge eben nicht nur von der „logischen Wurzel" abhängen, sondern auch von seiner theologischen Tendenz. Denn Aufgabe der Philosophie ist ihm die Begründung der Moral und der Glückseligkeit, und dazu meint er das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele beweisen zu müssen; Versöhnung der Theologie mit der Philosophie ist ihm die wichtigste Leistung seiner Metaphysik, und dadurch wird das rein logische und erkenntnistheoretische Interesse notwendig beeinträchtigt. Aber wie auch diese Dinge sich einst darstellen werden, wenn erst Leibniz' gesamter philosophischer Nachlaß gedruckt vorliegt, einstweilen dürfte davon die Anerkennung unabhängig sein für die vorliegende reichhaltige und wohlerwogene Auswahl, die durch Anmerkungen und ausführliche Einleitungen zu jedem Abschnitte (mit Ausnahme des vierten und siebenten) erläutert und mit den erwünschten Registern ausgestattet ist. Band I enthält 1. Schriften zur Logik und Methodenlehre, 2. zur Mathematik, zur Phoronomie und Dynamik, 3. zur geschichtlichen Stellung des metaphysischen Systems; Band II solche 4. zur Metaphysik (5. Biologie und Entwicklungsgeschichte, 6. Monadenlehre), 7. zur Ethik und Rechtsphilosophie und als Anhang die „Unvorgreiflichen Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache". Bei dem gewaltigen Umfange der Schriftstellerei und des so inhaltsreichen Briefwechsels dieses schreiblustigsten aller Philosophen (von dem in Hannover über 15000 Briefe liegen) bekommen nur wenige seine Werke, soweit sie überhaupt gedruckt sind, je zu sehen (Gerhardts Ausgabe der philosophischen Schriften kostet 132 Mk., die der mathematischen 55 Mk.), obwohl doch gerade die modernste Wissenschaft immer wieder von Leibniz ihre Fragen zuerst aufgeworfen, ihre Lösungen vorgeahnt ja vorweggenommen sieht (z. B. bezüglich des

Unbewußt-Psychischen und des Satzes von der Erhaltung der Energie). Und wie der Physiker Dubois-Reymond (Leibnizsche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft, 1871), so sieht der Biolog, der Ethiker, der Geschichts-, Rechts-, Religionsphilosoph sich von neuem auf Leibniz hingewiesen. Leibniz ist eben, wie Schelling, noch aktuell. So sind wir dankbar für diese neue, von A. Buchenau übersetzte, von E. Cassirer bearbeitete zweibändige Sammlung der „Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie", neben der übrigens die Sammlung von R. Habs (Reclams Universalbibliothek Nr. 1898—1900) und leider auch das nun aus dem Buchhandel ausscheidende Kirchmannsche Bändchen, da sie zum Teil anderes enthalten, nicht überflüssig sind.

Als dritten Band dieser vierbändigen Leibnizausgabe (der vierte ist Kirchmanns Übersetzung der Theodicee) gibt C. Schaarschmidt in zweiter Auflage seine 1873 zuerst erschienene erste deutsche Übersetzung des Leibnizischen Hauptwerks zur Erkenntnislehre, der Nouveaux essais sur l'entendement humain, mit den beiden früheren Einleitungen 1. Leibniz' Leben (23 S., nur der äußere Lebensgang), 2. Inhalt und Bedeutung der Neuen Abhandlungen (39 S.), leider nur wenig verändert. Denn viele Fehler der 1. Ausgabe sind stehen geblieben. Wir können nur zur Charakteristik, welcher Art sie sind, eine kleine Auswahl geben. 1. Aufl., S. 50, Z. 5 ff. = 2. Aufl., S. 45, Z. 42 ff. steht ein Satz, der sinnlos ist, weil ihm (hinter der ersten Klammer) das Prädikat „das Prinzip" fehlt. S. 50, Z. 28 = S. 46, Z. 22 steht: „wenn man sagt, daß A nicht A ist". Es muß heißen: „daß A nicht Non-A ist". Das ist für Leser, die das Original nicht vergleichen können, ein sehr anstößiger, irreführender Fehler; aber er ist stehen geblieben. — Leibniz formuliert das Gesetz, „das die Quelle der [nicht: ‚aller'] gesellschaftlichen Tugenden ist" (Buch I, Kap. II, § 3) folgendermaßen, positiv: „Tut dem andern nur das, wovon ihr wünscht, daß es euch selbst geschieht"; der Übersetzer gibt dafür willkürlich die negative Vorschrift (1. Aufl., S. 60): „Was Du nicht willst, das Dir geschicht, das thue auch dem Andern nicht", und diesen Vers (auf den Leibniz also keineswegs angespielt hat) behält er auch in der 2. Aufl. (S. 56) bei, nur mit der den Reim aufhebenden Änderung „geschieht", obwohl doch das altertümliche „das dir" statt „daß dir" besser zu der Lesart „geschicht" paßt. — Auslassungen einzelner Wörter sind häufig; selbst der betonte Begriff, auf den es gerade um des Gegensatzes willen ankommt, wird weggelassen (Buch II, Kap. X, § 1), wo es sich beim Festhalten einer Vorstellung um das aktuelle Festhalten (im Blickpunkte des Bewußtseins, bei der „contemplation") im Gegensatze zum potentiellen („en gardant la puissance" unter der Schwelle des Bewußtseins, im Gedächtnis) handelt. Da sagt Leibniz nachdrücklich: „indem man die gegenwärtige Vorstellung actuellement behält"; dies „actuellement" läßt der Übersetzer weg 1. Aufl., S. 117, Z. 9 = 2. Aufl., S. 111, Z. 38: „indem man die gegenwärtige Vorstellung behält". — Es fehlen auch längere Satzteile, bisweilen solche, durch deren Ausfall eine Sinnlosigkeit entsteht, wie 1. Aufl., S. 120, Z. 10 = 2. Aufl., S. 114, Z. 38: „(Wenn die Menschen) sich der Zahlwörter zum Zählen bedienen, welche gleich ohne Zählen erkennen lassen, ob etwas fehlt." Was soll das heißen? Nun, hinter „bedienen" ist ausgelassen „oder gewisser Anordnungen in regelmäßigen Figuren" (ou des dispositions en figure). — Auch die Auslassung des Satzes Buch II, Kap. 11, § 13 (hinter: das Urteil, 1. Aufl., S. 121, Z. 39 = 2. Aufl., S. 116, Z. 24): „Indessen die Lebhaftigkeit seiner Einbildungskraft kann ihn zu einem

angenehmen Gesellschafter machen“ (le peut rendre agréable) ist recht sinnstörend; es ist nämlich davon die Rede, daß jemand schwachsinnig sein kann in bezug auf die Urteilskraft, während die Phantasie lebhaft ist, und dieser Nachsatz fehlt. — Buch II, Kap. VII, § 1 (1. Aufl., S. 103, Z. 22 = 2. Aufl., S. 98, Z. 26) ist statt „Auch möchte ich glauben“ zu lesen „Daher möchte ich glauben“; ein Lesefehler (Aussi statt Ainsi), der an dieser Stelle kaum weniger störend ist, als der Druckfehler 1. Aufl., S. 126, Z. 10 = 2. Aufl., S. 120, Z. 23 „die Bedeutung dieser Namen . . . berechnen“ (statt: bewahren). Aber auch solche Sinnlosigkeiten, die auf mangelndem Verständnisse des Originals beruhen, sind buchstäblich, als wären sie selbstverständlich, wieder abgedruckt worden. Wenn wir alle Punkte z. B. eines Dreiecks mit einem außerhalb liegenden Punkte auf dem kürzesten Wege verbinden, so entsteht im allgemeinen ein dreidimensionales Gebilde (eine Pyramide), ausgenommen 1. wenn Punkt und Dreieck in derselben Ebene liegen (wo die kürzesten Verbindungslinien in die Ebene fallen müssen), und 2. wenn Punkt und Dreieck z. B. auf einer Kugelfläche liegen und wir ausdrücklich aufgefordert sind, die kürzesten Verbindungslinien auf dieser Fläche (und nicht durch die Kugel hindurch) zu ziehen. Das drückt Leibniz im II. Buche, Kap. XIII, § 3 folgendermaßen aus: „Cet intervalle est solide; excepté lorsque les deux choses situées sont dans une même surface, et que les lignes les plus courtes entre les points des choses situées doivent aussi tomber dans cette surface ou y doivent être prises exprès.“ „Dieser Zwischenraum ist körperlich, ausgenommen wenn die beiden in räumlicher Lage befindlichen Gegenstände in derselben Fläche liegen, und wenn die kürzesten Linien zwischen den Punkten der in räumlicher Lage befindlichen Gegenstände auch in diese Fläche fallen müssen oder ausdrücklich in dieser angenommen werden sollen.“ Wer das Original nicht zur Hand hat, kann der diesen Sinn ahnen, wenn er in der Übersetzung liest (1. Aufl., S. 125, 2. Aufl., S. 120): „Dieser Zwischenraum ist erfüllt, ausgenommen, wenn die beiden in räumlicher Lage befindlichen Gegenstände in derselben Fläche liegen, und die kürzesten Linien [das que bleibt unbeachtet] zwischen den Punkten der in räumlicher Lage befindlichen Gegenstände müssen auch in diese Fläche fallen, wo sie [ou y!] für sich genommen werden müssen.“ Wer nur einige Kapitel der Übersetzung mit dem Originale vergleicht, der wird nicht wenige Ungenauigkeiten, Auslassungen und Mißverständnisse entdecken, darunter leider bisweilen so starke Sachen, daß wir Herrn Geheimen Regierungsrat Prof. Schaarschmidt raten müssen, das noch ausstehende Bändchen Anmerkungen vor allem zu Verbesserungen und Nachträgen zu benutzen, die sich ihm bei der unbedingt nötigen Revision dieser mangelhaften Übersetzung ergeben werden. Über die Stellung Leibnizens zu Kant sagt Schaarschmidt, daß die Nouveaux essais zwischen dem Lockeschen Werke und der Kantschen Kritik, welche beide eine Reformation der philosophischen Grundanschauung anstreben, eine mittlere Stellung in der Art einnehmen, „daß sie den sensualistischen Gesichtspunkten des ersteren die nötige idealistische Ergänzung geben und damit die Versöhnung der beiden einander widersprechenden und einseitigen Standpunkte des Empirismus und Spiritualismus durch eine unparteiische Vermittlung anbahnen“. Der noch in Vorbereitung befindliche Band Anmerkungen bringt hoffentlich auch das dringend erwünschte Register, das der 1. Auflage fehlte.

Schneeberg (Sachsen). Richard Fritzsche.

Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. Bd. 67: Kirchners Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 5. Aufl. Neubearbeitung von Dr. Carl Michaëlis. 1907. V und 708 S. 8 M.

Von Kirchners Wörterbuch erschien 1886 die erste, 1890 die zweite Auflage. So schnell folgte auch der 1903 erschienenen vierten die fünfte; den Grund deutet das Blatt mit der Widmung an: Den deutschen Studenten. Es ist eine Neubearbeitung, für die nun an Kirchners Stelle der Herausgeber C. Michaelis, Stadtschulrat in Berlin, die Verantwortung übernimmt. Die überkommene Aufgabe war, für das Bedürfnis von Anfängern die wichtigsten Begriffe in gerundeten kritischen Erörterungen und klaren Definitionen darzustellen, daneben auch in Kürze ihre Entwicklung in der Geschichte der Philosophie aufzuweisen. Mit vier Mitarbeitern und zwei Mitarbeiterinnen hat Michaelis den Stoff so durchgearbeitet, daß der Umfang von den 587 Seiten der 4. Auflage auf 708 anwuchs und der Fortschritt auf jeder Seite unverkennbar ist gegenüber dem ursprünglichen Werke Kirchners, dessen Manier öfter an den Geist des seligen Traugott Krug (in seinem „Allgemeinen Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften“ 1827—1829) erinnerte. Den Idealismus bezeichnet der Bearbeiter als seinen Standpunkt, den Empirismus als seine Methode; Platon und Aristoteles unter den Alten, Kant und Wundt unter den Neueren stehen ihm deshalb, wie er sagt, im Vordergrunde. Doch ist solchen Begriffen, in denen die Probleme der Philosophie sich mit denen der Physik und Mathematik berühren, seine Tätigkeit am meisten zugute gekommen; seine Artikel Äther, Atom, Dimension, Dynamismus, Energie, Ionen, Korpuskel usw. bieten Ergänzungen zu Eislers so verdienstlichem „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ (2. Aufl. 1904) und zeigen, nach welcher Richtung vor allem dieses Werk zu vervollständigen sein wird. Der Bearbeitung erkenntnistheoretischer und ethischer Begriffe (z. B. Wahrheit, Gewißheit, Sitte) wird in der nächsten Auflage noch besondere Sorgfalt zu widmen sein. Wir erfahren nicht, wie die logisch-apodiktische Wahrheit (z. B. daß der Kopf beim Spazierengehen auf einer kugelförmigen Erde einen längeren Weg zurücklegt als die Füße) sich unterscheidet von der faktischen (z. B. daß die Erde ein Ellipsoid ist) und von der assertorischen Gewißheit der Werturteile. Sehr mit Recht ist Kirchner bemüht gewesen, die kurzen Artikel durch literarische Hinweise zu ergänzen. Die allerdings schwierige systematische Vervollständigung dieser Nachweise dürfte die wichtigste Verbesserung sein, die dem Buche noch zu wünschen ist; denn bis jetzt sind die Verweise noch etwas ungleichmäßig und zufällig. Unter „Gewißheit“ z. B. ist doch auf J. Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit (1906) zu verweisen, und unter „Sitte“ auf R. v. Jhering, Der Zweck im Recht, Bd. II, S. 239—716, wo die Funktionen der Sitte im Leben der Gesellschaft und ihre Beziehungen zu Sittlichkeit und Recht eingehend erörtert sind, die der hier vorliegende, etwas zu wenig Information bietende Artikel „Sitte“ nicht einmal andeutet. Das Nächstliegende wären Hinweise (die auch am wenigsten Platz beanspruchen würden) auf einschlägige Stellen in den (bis jetzt 114) Bänden der „Philosophischen Bibliothek“, zu der das „Wörterbuch“ dadurch in ein ganz

neues, organisches Verhältnis treten würde. Bei solchen Begriffen, an deren Erörterung die Theologie beteiligt ist, z. B. Gott und Gewissen, wird die Darstellung des Theologen Kirchner mehr oder weniger rektifiziert. Z. B. sagte Kirchner von den Beweisen für das Dasein Gottes: „Es ist richtig, jeder einzelne ist nicht stringent, aber zusammen haben sie doch großes Gewicht“; bei Michaelis haben sie nur „ein gewisses Gewicht“ (während doch schon der altindische Philosoph Kápila eben mit Bezug auf die Gottesbeweise sagte: Nicht zwingende Beweise haben kein Gewicht). Ein Dasein kann man überhaupt nicht im mathematischen Sinne beweisen, sondern nur nachweisen, aufdecken, erleben. Jene Beweise lehren nur, daß auch ein scheinbar noch so konsequent logisches Denken sich von Gefühl und Willen leiten läßt; sie zeigen den Primat des Willens gegenüber dem Intellekt. Vom Gewissen sagte Kirchner, wohl um das Denken der Studenten anzuregen, es sei dem Menschen, „wenigstens dem zivilisierten“, angeboren; Michaelis sagt schlicht: „Das Gewissen ist nicht angeboren“. (Warum kann man den Hund nicht für Musik gewinnen? Nur was in dir ist, kann man dir offenbaren.) Ferner hieß es bei Kirchner: „Theologen . . . bezeichnen es (das Gewissen) als die im vernünftigen Selbstbewußtsein gegebene Offenbarung Gottes, eine Definition, welcher wir auch beipflichten“; Michaelis korrigiert den Schluß: „eine Definition, die vor der Analyse nicht standhält“. In solchen ihm wohl ferner liegenden Stücken hat Michaelis die Auffassung seines Vorgängers wohl modernisiert, aber nicht gerade vertieft. Hier, wo es sich um Gefühl und Willen handelt, ist noch Spielraum geblieben für die Durchführung der idealistischen Grundansicht, zu der sich der Herausgeber bekennt, sofern diese nicht nur logisch-idealistisch ist. Anthropologische Artikel, in denen Kirchner gewisse Typen und Charakterzüge der Menschen behandelte, hat Michaelis nicht beseitigen mögen, aber gekürzt, da sie sich weder vertiefen noch sonst anregender machen ließen. Doch wird das Bestreben, Triviales zu heben, zu tilgen oder zu kürzen, sich noch weiter betätigen können. Einer Revision bedürfen schließlich auch die neu aufgenommenen Artikel über indische Philosophie, die ersichtlich mit Vorbehalt späterer sachkundiger Nachprüfung angefertigt sind. Die höchste Leistung des philosophischen Geistes der Inder, das Vedânta-system, wird überhaupt nicht erwähnt, obwohl die (allerdings recht verbesserungsbedürftigen) Erläuterungen der Stichworte Advaita und Tat tvam asi sich auf Vedântagedanken beziehen. Über das zweite, fast ebenso wichtige System lesen wir: „Sânkhyasystem (ind.) heißt ein System der indischen Philosophie, das um 500 v. Chr. von Kapila, Pançaçikha [lies: Pancaçikha] und Asari [lies: Asuri] vertreten wurde und dessen Hauptgedanken die Entwicklungslehre und der Atheismus sind“. Das bezieht sich auf folgenden Tatbestand: Das Sânkhya, das wichtigste und tiefsinnigste philosophische System der Inder nächst dem Vedânta (dem monistischen Systeme des Brahmanismus) und dessen dualistischer und zugleich atheistischer Gegensatz, die philosophische Grundlage des Buddhismus, wurde (vor 550 v. Chr.) begründet durch Kapila und dessen Schüler Asuri, dessen (unmittelbarer?) Schüler Pantschaçikha, die zweite Autorität des Sânkhya, uns die ältesten Fragmente hinterlassen hat. Dies pessimistischste aller indischen Systeme (seine Darstellung beginnt mit dem Worte „Leiden“, während sonst indische Bücher mit einem glückverheißenden Worte beginnen) geht aus von dem Satze: „Nirgends ist irgend jemand glücklich“, um dann Erlösung vom Dasein zu ver-

heißen durch die Erkenntnis, daß der Geist nichts gemein hat mit der Materie und den durch sie bedingten niederen Seelenzuständen (der „Sinnlichkeit“ im Sinne Kants), zu denen er vielmehr sagt: „Das bin ich nicht, das ist nicht mein, das ist nicht mein Selbst.“ Dem Nachweise, daß das wahre Selbst des Menschen nicht der Welt des Geschehens angehören kann, dient die Sânkhyatheorie der Weltentfaltung. — Für den Zweck des entschieden wesentlich verbesserten Buches sind diese indischen Artikel nebensächlich. Und wer möchte es wagen, sie ernstlich zu tadeln, falls sie gar (kaum getrauen wir uns, es zu vermuten) von einer der beiden liebenswürdigen Mitarbeiterinnen herrühren? — Den Schluß bildet eine von K. Schmidt angefertigte Zeittafel.

Schneeberg (Sachsen). Richard Fritzsche.

Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. Bd. 84: Friedrich Schleiermachers Monologen. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung, Bibliographie und Index von Friedrich Michael Schiele. 1902. XLVI und 130 S. 1,40 M.

Von den aus einer Kandidatenpredigt (1792) entstandenen Monologen (1799) hat Schleiermacher nach der ersten (1800) noch zwei veränderte Ausgaben (1810. 1822) besorgt, und auch von der vierten noch bei Schleiermachers Lebzeiten erschienenen Auflage (1829; in Reclams Universalbibliothek Nr. 502) ist es nicht zweifelhaft, daß wenigstens die eigentlichen Textänderungen und Zusätze von Schleiermacher selbst herrühren. Nun hat F. M. Schiele, Dozent in Tübingen, sich entschlossen, von der kleinen Schrift, als wäre sie „in äthiopischer Sprache und in einem dunklen Winkel der Menschheit geschrieben“, eine „kritische Ausgabe“ zu liefern mit einer philologischen Akribie in der Anführung aller Lesarten, die sich selbst auf rein Orthographisches, ja auf das Komma erstreckt (weil von diesem der Rhythmus des Satzes beeinflußt wird, und darauf kommt in der manierierten Sprache dieses Jugendwerks der Romantik etwas an) Da aber die Ausgabe von 1829 nicht mehr von Schleiermacher selbst redigiert ist, haben deren Lesarten wenigstens in nebensächlichen Dingen nicht die gleiche Beglaubigung, wie die der anderen. Aus diesem (zureichenden?) Grunde hat der Herausgeber die Lesarten von 1829 nur im Vorworte mitgeteilt, in die kritischen Anmerkungen aber, mit denen er seinen Text (von 1799) begleitet, nur die von 1810 und 1822 aufgenommen. Trotzdem stehen unter diesen 88 kleinen Seiten auf je 30 Zeilen Text im Durchschnitte 10 Zeilen Lesarten, aus denen wir uns, unter Berücksichtigung der Varianten von 1829 im Vorworte, den endgültigen von Schleiermacher selbst festgestellten Wortlaut jederzeit rekonstruieren können. Es ist augenscheinlich, daß damit diese Ausgabe aus dem Plane der Sammlung heraustritt. Dazu kommt, daß Schleiermacher selbst (1810) erklärt hat, er hüte sich, in den Neuauflagen sein romantisches Jugendbild „aufzufrischen oder gar zu verbessern“, um nicht „durch unvermerkte Einmischung von Zügen aus späterer Zeit die innere Wahrheit zu trüben“. In der Tat handelt es sich bei Schleiermachers Verbesserungen und Zusätzen, die der Herausgeber unter den Text verwiesen hat, nur um eine mit

schonender Hand gemachte Retouche. Somit kommt die Ausgabe am meisten den Wünschen derer entgegen, die mehr Interesse haben für den Verfasser und für die Geschichte des Textes als für den Text letzter Hand. Sie ist ausgestattet mit einer sehr schätzenswerten Einleitung (27 S.) über die Entstehung der Monologen, einer Bibliographie (10 S.) zu Schleiermachers philosophischer Ethik und einem ausführlichen, musterhaft sorgfältigen Index (36 S.), der weit über den nächsten Zweck eines solchen hinausgeht und, zumal er auch auf die wichtigsten Stellen der „Reden" und der „Denkmale" Bezug nimmt, geradezu ein kleines Lexikon Schleiermacherschen Gedankenreichtums bietet. Wer sich für die Monologen interessiert, dem ist also diese Ausgabe zu empfehlen.

Schneeberg (Sachsen). Richard Fritzsche.

Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. Bd. 109: Goethes Philosophie aus seinen Werken. Ein Buch für jeden gebildeten Deutschen. Mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von Max Heynacher. 1905. VIII und 428 S. 3,60 M.

M. Heynacher, Gymnasialdirektor in Hildesheim, gibt nach einer ausführlichen, sehr lesenswerten Einleitung (S. 1—110) über die Entwicklung der Philosophie Goethes einen Abdruck von „Goethes philosophischen Schriften", d. h. Abhandlungen und Auszügen aus Dichtung und Wahrheit, der Farbenlehre usw., über Fragen der Naturphilosophie, Anthropologie, Ästhetik u. a., und als Anhang: Sprüche und Gedanken; dazu etwas knappe Register (6 S.). Goethes Philosophie ist eine immer werdende und sich vertiefende, also nie zum System kristallisierte, sondern lebendig bleibende Weltweisheit, in ihrem Kerne monistische Naturphilosophie. Das Schlüsselwort seiner Metaphysik ist der an Spinozas deus sive natura anklingende Lieblingsausdruck Gott-Natur. Hieraus ergibt sich seine Stellung einerseits zur Naturwissenschaft, andererseits zur Religion. Er betrachtet die Natur nicht einseitig kausal, aber auch nicht im Sinne christlicher oder doch dualistischer Teleologie. Er sieht in ihr, wie in der Entwicklung jedes einzelnen Organismus, das Geheimnis einer „Urpolarität", eines auf ein Ziel hinstrebenden Willens, der seinem Wesen nach identisch ist mit der Naturnotwendigkeit, die alle nach menschlicher Art vorbedachte Zweckgedanken ausschließt. Ebenso, wie den atomistischen, chemischen, würde er den physikalischen, energetischen Materialismus ablehnen. Bei der Betrachtung der organischen Schöpfung leitet ihn der Entwicklungsgedanke, aber näher als Darwin steht ihm Lamarck, ja K. E. v. Baer, näher als Ostwalds oder Machs Energetik die Schellingsche Form des Voluntarismus, näher als A. Paulys Ansicht von der physikalisch-energetischen Natur des letzten Grundes der Lebenserscheinungen J. Reinke mit seinen Dominanten, H. Driesch mit der Lehre von den Entelechien. Diese Seite von Goethes Auffassung kommt in den von Heynacher ausgewählten Texten hinreichend klar und eindrucksvoll zur Anschauung. In der Religion verhielt Goethe sich ablehnend zu allem Geschichtsglauben und aller Heilsvermittelung: für ihn ist keine heilige Geschichte (im dogmatischen Sinne) über die Erde gegangen, nicht an einem bestimmten Kalendertage

und an einem Orte, der auf der Landkarte zu finden ist, die Welt erlöst worden. In diesem, wir dürfen wohl sagen äußerlichen, Sinne war Goethe bis an sein Ende „dezidierter Nichtchrist“, wie auch gegenüber allem schroffen Dualismus, der hinter dem Gegensatze des Physischen und Geistigen nicht eine beiden gemeinsame Einheit des Weltgrundes sucht; hingegen im innerlichen, wesentlichen Sinne näherte er sich nach der Periode des römischen Heidentums und der ästhetischen Selbsterlösung dem Christentume immer mehr und stand ihm schließlich erstaunlich nahe. Dies ist aus Heynachers schönem Buche vielleicht deshalb minder vollständig zu ersehen, weil hierüber nicht sowohl zusammenhängende Texte vorliegen, wie Heynacher sie unter dem neuen, für viele gewiß befremdenden Titel: „Goethes philosophische Schriften“ zusammengestellt hat, als vielmehr zahlreiche verstreute Aphorismen und Gespräche, die Th. Vogel gesammelt hat in dem wertvollen Buche: Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion und zu religiös-kirchlichen Fragen (3. Aufl. 1903). Kurz und gut handelt hierüber H. Brausewetter: Goethes Stellung zur christlichen Weltanschauung (Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart. Bd. 6, S. 777—785). In Heynachers Buche tragen die Seiten 112—224 fälschlich die Überschrift: „Die Entwicklung der Philosophie Goethes“; man streiche die Worte „Entwicklung der“.

Schneeberg (Sachsen). Richard Fritzsche.

Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. Bd. 104: Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus. Neu herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Dr. Arthur Drews, a. o. Professor der Philosophie an der Technischen Hochschule in Karlsruhe. 1902. XVI und 354 S. 4,60 M. Bd. 114: G. W. F. Hegels Phänomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe. In revidiertem Text herausgegeben von Georg Lasson, Pastor an S. Bartholomäus, Berlin. 1907. CXIX und 532 S. 5 M.

Hegels Religionsphilosophie. In gekürzter Form, mit Einführung, Anmerkungen und Erläuterungen herausgegeben von Arthur Drews. Verlegt bei Eugen Diederichs. Jena und Leipzig 1905. LXXXVIII und 474 S. 13 M.

Zur Wiedergeburt des Idealismus. Philosophische Studien von Ferdinand Jakob Schmidt. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. 1908. 325 S. 6 M.

Den Ruf „Zurück zu Kant!“ haben wir befolgt, aber es hat sich herausgestellt, daß wir bei dem skeptisch oder positivistisch ge-

deuteten Ergebnisse der Kr. d. r. V. nicht stehen bleiben können. Auf Kant folgte als Ausdruck des metaphysischen Bedürfnisses der Fichte-Schelling-Hegelsche Idealismus, und so scheint sich auch jetzt „ein Fortschritt von Kant zu seinen großen Nachfolgern im Sinne eines Wiederholungskursus des einstigen Entwicklungsganges zu vollziehen“ (A. Drews). Hegels Hand (wenigstens seine „Linke“) wirkt noch heute in der neueren Theologie, deren Geschichte mit D. F. Strauss beginnt, und in der sozialistischen Theorie, deren Hegelschen Kern F. J. Schmidt als den Trieb bezeichnet, „die natürlich-geschichtliche Lebensordnung in eine dem allgemeinen Vernunfttriebe entsprechende Form umzugestalten“. Der theologische und der soziale Kampfplatz, das ist heißer Boden, wo es sich um große praktische und teilweise verbündete Interessen handelt, die sich bedroht sehen. Da verteidigen wir uns nicht nur gegen Irrtümer, sondern auch gegen die mit dem Irrtum verbundenen Wahrheiten, die unter Umständen nicht nur aufregender, sondern auch zerstörender wirken als der Irrtum. Hingegen in der kühlen und klaren Luft des reinen Denkens bewegen sich die Bestrebungen von A. Drews und G. Lasson, sowie die von F. J. Schmidt, der unter dem Titel: „Zur Wiedergeburt des Idealismus“ eine Reihe feinsinniger Studien zusammengestellt hat, die, mit Ausnahme der einleitenden ersten, bereits in den Preußischen Jahrbüchern erschienen sind, aber dieser neuen, gut ausgestatteten Sonderausgabe durchaus würdig waren. Die behandelten Gegenstände sind sehr mannigfaltig (Kapitalismus und Protestantismus. Der mittelalterliche Charakter des kirchlichen Protestantismus. Offenbarung. Worte Christi. Der theologische Positivismus. A. Harnack und die Wiederbelebung der spekulativen Forschung. Kunst, Religion und Philosophie. Das Erlebnis und die Dichtung. Goethe und das Altertum. Kant-Orthodoxie. Kant und die spekulative Mathematik. Die Philosophie auf den höheren Schulen. Frauenbildung); aber allen Aufsätzen gemeinsam ist der mit sicherer und feiner Dialektik, mit sittlichem Ernst und (mittelalterlichen wie modernen Richtungen gegenüber) mit Freimut geführte Kampf für den Hegelschen Idealismus, für die Wahrheit, „daß der Geist die Welt gemacht hat und alles, was darinnen ist, daß wir in ihm leben, weben und sind“. Wie es eine niedere und eine höhere Mathematik gibt, so gibt es für diesen Standpunkt eine niedere und eine höhere Philosophie. In das niedere Gebiet gehören Empirismus, Psychologismus, Rationalismus, weil sie es nur mit e n d l i c h e n Bestimmungen zu tun haben, selbst wenn sie metaphysische Probleme behandeln. Die höhere Philosophie aber geht „auf die absolute Totalität alles Möglichen und Wirklichen“; sie ist ein „Sichselberdenken Gottes“, „so daß es weder im Himmel noch auf Erden etwas geben kann, was von diesem Denken nicht beständig mitbegriffen wäre“. Und die methodische Begründung solchen Totalitätsdenkens (durch Fichte und Hegel) ist die geniale Leistung des deutschen Idealismus, die auch dann noch von unvergänglicher Wirkung sein wird, „wenn dereinst die Heldentaten unserer Väter in dem Gedächtnis der Menschheit verblaßt sein werden, und wenn es von den großen Gestalten unserer Geschichte nur noch eine dunkle Kunde geben wird“. Nun unterscheiden wir aber zwei Richtungen bei diesem „Wiederholungskursus im Idealismus“, der durch den Tiefstand der deutschen Philosophie im Zeitalter der Tatsachen, der statistischen und mechanischen Naturbetrachtung, nötig geworden ist: die Richtung auf Hegel und die auf Schelling. F. J. Schmidt hält es mit Fichte und vor allem mit Hegel, also mit

dem Panlogismus. So ist er ein Gegner nicht nur des SCHOPENHAUERschen, sondern auch des SCHELLINGschen, von HARTMANN erneuerten Voluntarismus, der (nach HARTMANNS Ausdruck) „eine Synthese von HEGEL und SCHOPENHAUER“ bildet, insofern er die äußere, formale, logische wie die innere, energetische Seite des Seienden gleichmäßig berücksichtigt. Am nachdrücklichsten äußert sich SCHMIDT gegen die moderne, empirische und voluntaristische Psychologie, die er lieber Psychologistik, ja Psychosophistik nennt (umgekehrt tadelt DREWS (S. XI an HEGELS dialektischer Methode in der Religionsphilosophie die „meist sophistische, oft gewaltsame, künstliche und gesuchte Art“); er bringt sie in Zusammenhang mit „geistwidrigem Materialismus“ und sozialdemokratischem „Proletarismus“. Denn das MARXistische Denken, obwohl aus HEGELschem Idealismus hervorgegangen, leidet in seiner Anwendung auf praktische Fragen an einem „barbarischen und unheilvollen“ Mißverständnis; es ist „ungeistig, sinnlich, psychologisch“. Aber das Geistige im Sinne HEGELS, der für Natur und Naturwissenschaft keinen Sinn hatte, ist ein einseitiges, für einen metaphysischen Weltbegriff nicht mehr ausreichendes Prinzip, seitdem der moderne Energiebegriff gefunden ist. HEGEL dachte sich noch wie W. HERSCHEL die Sonne als einen dunklen Körper mit immer leuchtenden Wolken. Man wußte nicht, daß sie mit ihrer Strahlung etwas ausgibt; man konnte also noch nicht in dem Sinne wie wir unterscheiden zwischen einer ideellen, kraftlosen und einer reellen, krafterfüllten Sonne. SCHILLER dürfte heute nicht mehr in der „Gestalt“, der logischen Idee, das Wesen der Dinge sehen. Eine Idee ist, wie die konstruktive Idee einer Lokomotive, ein kraftloser Traum. Lasten bewegt nur ein energieerfülltes System von Kraftzentren (z. B. Eisenatomen), an dem die logische und die dynamische Seite gleichwertig sind. Das Weltgeschehn ist nicht nur dialektische Entwicklung (ein Traum aus dem anderen), sondern dynamische (ein Kraftsystem aus dem anderen), organische (eine Willenseinheit aus der anderen). Sichtbares Ergebnis der Entwicklung ist Bewältigung des Chaos, Logifizierung oder Harmonisierung der Welt, die aber in ihrem Kern nicht Logos, Idee, Gedankensache, sondern Tatsache, Realisierung eines Willens ist. Auf die „Gestalt“, das Logische, die Idee bezieht sich die Frage: W a s ist das? Aber d a ß etwas ist, rührt daher, daß eine Kraft sich betätigt, ein Wille sich fortgesetzt realisiert (denn alles Sein ist ein Geschehen; die Welt g e s c h i e h t). So können wir denn nicht einfach zum Panlogismus zurückkehren, nachdem HEGEL selbst durch seine konsequente Durchführung ihn ad absurdum geführt hat, und nachdem SCHELLING den Weg gezeigt hat, wie wir darüber hinausgelangen. SCHELLING sagt: „Es kann alles in der logischen Idee sein, ohne daß damit irgend etwas e r k l ä r t wäre, wie z. B. in der sinnlichen Welt alles in Zahl und Maß gefaßt ist, ohne daß darum die Geometrie oder Arithmetik die sinnliche Welt erklärte. Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, w i e sie in diese Netze gekommen sei, da in der Welt offenbar noch etwas a n d e r e s und etwas m e h r als bloße Vernunft ist.“ Dies Andere, dies Mehr ist eben das Energetische oder, wie SCHELLING es nennt, der Wille (die beiden Ausdrücke bezeichnen die äußere und die innere Seite der nämlichen Sache, genauer: des nämlichen Geschehens). In diesem Sinne steht der eben geschilderten, durch F. J. SCHMIDT so eindrucksvoll vertretenen Richtung gegenüber A. DREWS, der als abgeklärter, gereifter Denker die Lebensarbeit E. v. HARTMANNS, zunächst auf religions-

philosophischem Gebiete, fortgesetzt hat, die an SCHELLINGS „positive", d. h. voluntaristische Philosophie anknüpft („negativ" nennt SCHELLING das Logische, die Gestalt, als das Begrenzende). Als Vorläufer seines großen religionsphilosophischen Werkes: „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes" (Jena 1906, Diederichs. XIV und 514 S. 12 M.) gab er uns „HEGELS Religionsphilosophie in gekürzter Form", eine Ausgabe nicht für wissenschaftliche Zwecke — dazu wird man sich an die Originalausgabe halten —, sondern zur Befriedigung des wieder erwachten aktuellen philosophischen Interesses. Für diesen Zweck ist die Ausgabe in vorzüglicher Weise ausgestattet mit einer ausführlichen historischen Einführung (74 S.) und eingehenden kritischen Anmerkungen und Erläuterungen (78 S.). Die „Einführung", vorbereitet schon durch desselben Verfassers Werk: „Die deutsche Spekulation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes" (2 Bde., 2. Ausg., 1895, 12 M.), behandelt 1. die Spekulation vor Hegel: die vorkantische Philosophie, KANT, FICHTE, SCHELLING. 2. Die Entwicklung des HEGELschen Systems: Hegel als Theologe, der Übergang zur Philosophie, Hegel als Philosoph. Hieran schließt DREWS nun die vorliegende Neuausgabe von Schellings Münchner Vorlesungen, in der Hoffnung, damit dem Vorurteile gegen den Urheber der Naturphilosophie zu begegnen, das seit fünfzig Jahren von den Vertretern der mechanischen Naturansicht gepflegt wurde und trotz GOETHE, LAMARCK, K. E. v. BAER zu einem (erst in den letzten Jahren seitens einiger Naturforscher wieder in Frage gestellten) Bestandteile des modernen Bewußtseins geworden ist. Die Münchner Vorlesungen sind die Einführung in die positive Philosophie, die letzte Phase von SCHELLINGS Spekulation, an die E. v. HARTMANNS Prinzipienlehre unmittelbar anknüpft, die aber auch dem ganzen übrigen modernen Voluntarismus den Anschluß an eine metaphysische Grundlage bietet. Darum rät DREWS jedem philosophisch Interessierten, für die metaphysische Orientierung sich zunächst an SCHELLING zu wenden, der (neben KANT) unter den klassischen Meistern „aktueller ist als jeder andere". SCHELLINGS Zeit, meint DREWS, kann nicht ferne sein, und in der Tat, zu ihren Vorboten möchten wir unter den Biologen nicht nur die Neovitalisten rechnen, sondern ganz besonders auch diejenigen Materialisten, die ihre Gedankenreihen bis an die Schwelle des Vitalismus (oder Psychologismus, Voluntarismus) führen, um diesen selbst dann mit Nachdruck als unwissenschaftlich abzuweisen. — Die Ausgabe ist gedacht als erster Band einer Neuausgabe der philosophischen Hauptschriften SCHELLINGS. Der Druck ist korrekt; aber auffallen muß es, wenn in der Einleitung eines philosophischen Werkes der Name mit dem Begriffe verwechselt wird (S. X: „daß der Begriff der positiven Philosophie, wie so viele Begriffe, von SCHELLING in mehrfachem Sinne gebraucht wird. Die Hauptbedeutung jenes Begriffs . . ."). Schmerzlich ist auch, daß die Manen eines großen, aber in diesem Punkte bis zum Jähzorn empfindlichen Toten durch die Lesart SCHOPPENHAUER (S. 340) gekränkt werden. Für den Mangel eines alphabetischen Inhaltsverzeichnisses entschädigt uns nur schwach ein dürftiges Namenregister.

Zwischen den beiden geschilderten Richtungen neutral steht die Jubiläumsausgabe von HEGELS (1807 erschienener) „Phänomenologie des Geistes" von G. LASSON. Die Ignorierung HEGELS ist fünfzig Jahre lang so vollständig gewesen, daß die ignoratio zur ignorantia wurde. Wenige verstehen überhaupt noch seine Sprache, um diese Gedankenmumie auch nur soweit zu beleben, daß sie sich fragen können: Ist

das Tiefsinn oder Aberwitz? Wir müssen es uns neu sagen lassen, daß in diesem Buche, „das dasteht als ein Stein des Anstoßes und ein Zeichen, dem widersprochen wird, rätselhaft nicht bloß für das gewöhnliche Bewußtsein, sondern auch für die hergebrachten Weisen wissenschaftlicher Gedankenbildung", daß in ihm sich alle geistigen Bestrebungen seiner Zeit wie in einem Brennpunkte vereinigt finden. „Die philosophische Arbeit der vorangegangenen Jahrzehnte, die das menschliche Denken weiter gebracht hatte als vorher lange Jahrhunderte, wird hier über sich selbst verständigt und zu einem vorläufigen Abschlusse gebracht." Da ist es doch ein Unglück, wenn nur wenige genug geschult sind, um Hegel im Original lesen und verstehen zu können, so daß A. Drews sagen muß: „Der großen Anzahl der Gebildeten mit tieferen philosophischen Interessen dürften die Werke dieses Denkers in ihrer vorliegenden Form wohl für immer unzugänglich bleiben." Unter solchen Umständen hat G. Lasson es unternommen, in einer ausführlichen, vorzüglich geschriebenen Einleitung (100 S.) den Leser vorbereitend auf den Standpunkt und zu dem Inhalte der Phänomenologie hinzuführen. Angesichts der „grundsätzlichen Fremdartigkeit der gesamten Hegelschen Weltanschauung, zu der uns die Verbindungsbrücken so gut als abgebrochen sind" (A. Drews), soll uns verständlich gemacht werden, wie Hegel dazu kam, das zu schreiben, und zwar aus den beiden Gesichtspunkten: 1. seiner persönlichen Entwicklung, die uns vorgeführt wird unter Benutzung der neuesten Vorarbeiten (W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels. 1905. H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften. 1907), und 2. seines wissenschaftlichen Eingreifens in den vorgefundenen Stand der philosophischen Arbeit. Somit behandelt die Arbeit 1. den Werdegang Hegels: Bildungseinflüsse seiner Jugend. Jugendarbeiten. Erste Veröffentlichungen. 2. Die Phänomenologie: Stellung in der philosophischen Situation der Zeit. Thema und Methode. Inhalt und Anlage. Das Referat bezieht sich auf Hegels frühere Arbeiten nur, soweit sie auf dieses Werk vorausweisen; es wird aufs glücklichste ergänzt durch die oben erwähnte Einführung zu Hegels Alterswerke (aus den Jahren 1821—31), der „Religionsphilosophie" von A. Drews. Lassons Einleitung bietet nicht nur durch ihren Inhalt, sondern auch durch die edle, von Hegelschem Geiste erfüllte Sprache eine geeignete Vorbereitung. S. XXVI f. lesen wir: „Zwei Völkern des Altertums bleiben wir immer für das geistige Erbe verpflichtet, das sie als Grundlage der europäischen Kultur uns überliefert haben, dem Volke Israel und den Griechen. Sie beide haben, kann man sagen, die Entdeckung des Geistes gemacht. Den Juden ist die Wahrheit geoffenbart worden, daß das Unendliche Geist ist . . . Von den Griechen darf es umgekehrt gelten, daß sie zu der Anschauung gelangt sind, daß das Endliche Geist ist." Man sieht, wie der Verfasser in Hegelschen Denkformen lebt, wenn er uns in dieser Form daran erinnert, daß Ewigkeit und Unendlichkeit (auch das Apeiron Anaximanders) orientalische, nicht hellenische Begriffe sind. Wir werden aber auch darauf aufmerksam, daß er den Ausdruck nüanciert: den Juden ist es offenbart worden, die Hellenen sind zu der Anschauung gelangt. Ist das die Denkweise Hegels, in die wir durch diese Einleitung eingeführt werden sollen? Auch den Indern, im Veda, in den Upanishad und weiterhin in der Vedântaphilosophie, ist es offenbart worden, daß das Unendliche Geist ist. Wir finden allerdings in der „Phänomenologie" die „offenbare Religion" im Unterschiede von der natürlichen; dazu „Die Wirklichkeit der Menschwerdung

Gottes". „Der Geist in sich selbst, die Dreieinigkeit". „Der Geist in seiner Entäußerung, das Reich des Sohnes". „Der Geist in seiner Erfüllung, das Reich des Geistes". „Die Erlösung und Versöhnung". Aber diese Ausdrücke können nur von solchen Lesern, die nicht wissen, daß HEGEL der Vater von D. F. STRAUSS und seiner „Glaubenslehre" war, im Sinne des religiösen Materialismus gewisser Dogmen mißverstanden werden. Also hat unser Herausgeber wohl ohne die Befürchtung, dadurch das Verständnis HEGELS, den er erklären will, zu trüben, am Ende der hierauf bezüglichen Einleitung nach dem Grundsatze, wie man in katholischen Gegenden auf jedem Gipfel ein Kruzifix errichtet, die „Realität eines Menschen, der Gott ist", hervorgehoben, um dann zu schließen mit dem Hinweise auf „das Wort, das da Fleisch geworden ist und mitten unter uns wohnt". Gerade auch den Theologen hat DREWS (S. XIII) das Studium der „Religionsphilosophie" dringend empfohlen; aber er sagt dabei: „Wenn sie indessen etwa meinen sollten, aus diesem Werke neue Stützen für veraltete dogmatische Anschauungen entnehmen zu können, die an HEGEL einen eifrigen Fürsprecher gefunden haben, so wäre allerdings ein erneutes Bekanntwerden dieses Denkers nicht bloß im Interesse des philosophischen, sondern auch des religiösen Fortschritts zu bedauern." Dogma und Wissenschaft, Bilderschrift und Buchstabenschrift, intuitives und diskursives, analytisches Denken, das ist im Grunde derselbe Gegensatz, der schon das Thema HERODOTS war; THEMISTOKLES hat ihn bei Salamis, ALEXANDER umgekehrt auf der Hochzeit von Susa behandelt, und schließlich setzte man in Rom, wie LASSON das Kruzifix ans Ende der Phänomenologie, so die Bilder der Apostelfürsten auf die Säulen der großen Cäsaren. Sankt Bartholomäus hat einen orientalischen Namen; in den Hallen, wo die Bildsäule Platons steht, herrscht hellenischer Geist. HEGEL hat seine Schüler vom Dogma, das er bis zur Auflösung vergeistigte, zur hellenischen Denkweise geführt, und in diesem Sinne huldigt ihm der wackere F. J. SCHMIDT, während der edle, vornehme G. LASSON ihm in seiner Weise ein Jubiläum feiert.

Schneeberg (Sachsen). RICHARD FRITZSCHE.

Erwiderung.

Im Märzheft dieser Zeitschrift hat Herr O. BRAUN-Hamburg über meine „Kritik des sittlichen Bewußtseins" eine Rezension veröffentlicht, welche ich, da sie völlig falsche Vorstellungen von dem Inhalt und Zweck meines Buches erwecken muß, nicht unwidersprochen lassen möchte.

Sein Urteil faßt BRAUN am Schluß dahin zusammen, das Buch enthalte „im ganzen praktisches, öfters feinsinniges Räsonnement über geltende Anschauungen, aber keine Grundlegung einer Ethik, deren Wesen nicht einmal richtig erkannt wird". Demgegenüber möchte ich betonen, daß das Werk, was auch von keinem anderen Kritiker übersehen worden ist, eine ganz neue ethische Theorie enthält, insofern nämlich die Wahrhaftigkeit als Grundprinzip der Ethik aufgestellt wird. An diesem Punkte hatte die Kritik einzusetzen. Statt dessen bemüht sich BRAUN, Dinge zu widerlegen, die ich gar nicht behauptet habe, und hält mir Wahrheiten vor, welche ich weit entfernt bin zu bestreiten.

So heißt es gleich im Anfang: „In der Auffassung seines Arbeits-

gebietes begeht KOPPELMANN einen Fehler, wenn er der wissenschaftlichen Ethik die Aufgabe stellt . . ., die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins zu erkennen und zu erklären." Die „Verderblichkeit" dieser Ansicht zeigt sich nach BRAUNS Meinung in folgendem von mir aufgestellten, übrigens von BRAUN durch Weglassung der Worte: „um deren Erklärung es sich handelt" seines eigentlichen Sinnes beraubten Satze: „Eine ethische Theorie, welche zu Konsequenzen führt, die mit den tatsächlichen sittlichen Anschauungen, um deren Erklärung es sich handelt, unvereinbar sind, ist damit als unhaltbar erwiesen." Nach BRAUNS Ansicht unterstellt sich ein auf diesem Standpunkt stehender Ethiker „dem Urteil des flachen Durchschnitts und der großen Menge". Eine sonderbare Behauptung gerade mir gegenüber, da ich die Ethik Jesu für „die reinste, konsequenteste und höchste Entfaltung des in jedem Menschen wirksamen sittlichen Grundprinzips" erkläre. Und hätte nicht schon die Tatsache, daß ich mich im Vorwort als Anhänger KANTS bekenne, BRAUN stutzig machen müssen, als er im Anschluß an jenen Tadel die Belehrung niederzuschreiben sich anschickte: „Nicht mit dem, was ist, hat es im Grunde die Ethik zu tun, sondern mit dem, was sein soll."

Ebenso gründlich hat BRAUN mich mißverstanden, wenn er weiter bemerkt: „Auch den näher bestimmten Ausgangspunkt der Untersuchung können wir nicht gelten lassen" (nämlich den Begriff der unbedingten Verpflichtung). „Gerade dieser Ausgangspunkt ist es auch bei KANT, gegen den die von KOPPELMANN bekämpfte Richtung der Sozialethik mit Recht ihre Angriffe richten kann: das unbedingte Sollen, das KOPPELMANN ohne Kritik anerkennt, wird ja von ihr als eine arterhaltende Illusion hingestellt (SPENCER usw.)." Also „ohne Kritik" wird angeblich von mir das unbedingte Sollen anerkannt. Und doch enthält das erste Kapitel meines Buches, was BRAUN ganz entgangen zu sein scheint, eine lange Ausführung über die „Unfähigkeit der Wohlfahrtstheorie zur Erklärung des tatsächlich vorhandenen Pflichtbewußtseins", also des Bewußtseins des unbedingten Sollens, und im zweiten Kapitel mache ich dann meinerseits mich daran, die Entstehung des Pflichtbewußtseins besser zu erklären und es auf seine objektive Begründung hin zu prüfen. Dies ist gerade eine der grundlegenden Partien meines Werkes.

Am wunderlichsten aber ist folgender Vorwurf, von welchem nicht ganz klar ist, ob BRAUN ihn allein mir oder auch KANT machen will. „Vor allem aber ist einzuwenden, daß das Urphänomen des Sittlichen gar nicht das Sollen ist, sondern das Wollen. Dem Wollen meines geistigen Selbst zu folgen, das ist sittlich; daß dieses eigenste Wollen mir oft als ein Sollen erscheint, ist eine sekundäre Tatsache, die mit der Doppelnatur unseres Wesens zusammenhängt." Ich bin weit entfernt, das zu bestreiten. Wie man weiß, erklärt KANT das Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung gerade daraus, daß das sittliche Sollen im Grunde ein Wollen sei, welches nur der sinnlichen Seite unseres Wesens gegenüber als Sollen sich darstelle. Alle meine Schriften über ethische Fragen beweisen, daß ich genau auf demselben Standpunkt stehe. Auch hier hat mich BRAUN also gründlich mißverstanden.

Daß bei solcher Verkennung meines prinzipiellen Standpunktes die von BRAUN gegebene Übersicht über den Inhalt meines Buches mißraten mußte, ist selbstverständlich. Ich brauche daher auf die mannigfachen Unebenheiten derselben nicht einzugehen.

Münster i. W. WILH. KOPPELMANN.

Notizen.

Drittes Preisausschreiben der „Kantgesellschaft".
Carl Güttler-Preisaufgabe.

Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?

Das Thema ist der von der Berliner Akademie der Wissenschaften für 1791 gestellten und bis 1795 verlängerten Aufgabe nachgebildet, zu deren Bearbeitung Kant selbst Entwürfe gemacht hatte: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?" Das jetzt gestellte Thema könnte auch lauten: „Welche definitiven Resultate hat die Metaphysik seit dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus erzielt?" Hierbei ist „Metaphysik" wie in jener Akademieaufgabe und wie bei Kant, im weiteren Sinne genommen, derart, daß auch erkenntnistheoretische und naturphilosophische Probleme darunter fallen. Das Thema ist nicht so gemeint, daß notwendig „wirkliche Fortschritte" aufgewiesen werden sollen; auch eine zu einem negativen Ergebnis kommende Arbeit kann, wenn sie nur wissenschaftlich gut durchgeführt ist, preisgekrönt werden.

Die zeitliche Begrenzung nach rückwärts ist so zu verstehen, daß eine eingehende Würdigung Schopenhauers, des letzten Schelling, Benekes und Krauses außerhalb des Themas liegen soll.

Es handelt sich hierbei nicht um eine ausführliche historische Darstellung aller in Betracht kommenden Systeme und Richtungen, — im Gegenteil, die Kenntnis derselben wird in den Beantwortungen des Themas vorausgesetzt; Aufgabe des Autors ist es vielmehr, das Haltbare, Gemeinsame, Dauernde aus dem historischen Material jener Systeme und Richtungen herauszuarbeiten, das Veraltete, Individuelle, Wandelbare abzuscheiden und, an den so gewonnenen Resultaten, die Fortschritte gegenüber der Periode Hegel-Herbart, eventuell auch gegenüber der Kantischen und Vorkantischen Metaphysik festzustellen. Am zweckmäßigsten würde dies durch zusammenfassende Thesen am Schlusse der Arbeit selbst geschehen.

Die Ausschreibung dieser dritten Preisaufgabe verdankt die Kantgesellschaft der Anregung ihres Mitgliedes, des Herrn Professor Dr. Carl Güttler an der Universität München, welcher nicht nur das oben formulierte Thema nebst Erläuterungen uns selbst angegeben, sondern auch der Gesellschaft für die beste Beantwortung der Aufgabe

Eintausend Mark

und für die zweitbeste Bearbeitung

Sechshundert Mark

zur Verfügung gestellt hat.

Für die Bewerbung an diesem Preisausschreiben gelten folgende Bestimmungen:

1. Die Bewerbungsschriften sind einzusenden an das „Kuratorium der Universität Halle".
2. Ablieferungsfrist: 22. April (Kants Geburtstag) 1910.
3. Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen. Name und Adresse des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Kouvert beigefügt werden, das mit dem gleichen Motto zu überschreiben ist.
4. Jeder Arbeit ist ein genaues Verzeichnis der benützten Literatur, sowie eine detaillierte Inhaltsangabe beizufügen.
5. Nur gut lesbar hergestellte Bewerbungsschriften werden berücksichtigt. Undeutlich geschriebene, schwer lesbare Manuskripte werden unbedingt von vorn herein von der Konkurrenz ausgeschlossen. Daher werden die eingesendeten Arbeiten am besten mittelst **guter** Schreibmaschinenschrift hergestellt.
6. Die Blätter des Manuskripts müssen paginiert und mit Rand versehen sein. Nur die Vorderseite der Blätter sollte beschrieben werden. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen.
7. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefaßt sein.
8. Als Preisrichter fungieren: Geheimrat Professor Dr. A. Riehl und Geheimrat Professor Dr. K. Stumpf an der Universität Berlin sowie Professor Dr. O. Külpe an der Universität Würzburg.
9. Die Verkündigung der Preiserteilung findet Ende 1910 in den „Kantstudien" statt.
10. Sind überhaupt keine preiswürdigen Arbeiten eingelaufen, so können die relativ-befriedigendsten Beantwortungen nach dem Ermessen der Preisrichter aus dem Preisfond Remunerationen erhalten.
11. Die Redaktion der „Kantstudien" ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift (respektive in den zugehörigen „Ergänzungsheften") abzudrucken.
12. Nichtgekrönte Arbeiten werden seitens des Geschäftsführers der Kantgesellschaft demjenigen zurückgegeben, welcher sich durch Angabe des betreffenden Mottos legitimiert. Nichtreklamierte Arbeiten werden nach Verlauf eines Jahres, am 31. Dezember 1911, samt dem zugehörigen uneröffneten Kouvert vernichtet.

Halle a. S., im März 1908.
(Reichardtstr. 15.)

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft".
Professor Dr. H. Vaihinger.

Dritter internationaler Kongreß für Philosophie.

Heidelberg, 31. August bis 5. September 1908.

Der internationale Kongreß für Philosophie, der im Jahre 1900 in Paris bei Gelegenheit der Weltausstellung begründet wurde und zum zweiten Mal 1904 in Genf tagte, soll nach dem dort gefaßten Beschlusse in diesem Jahre in Heidelberg zusammentreten.

Nach einem Begrüßungsabend am Montag den 31. August soll am Dienstag den 1. September die erste der vier allgemeinen Sitzungen und am Vormittag des Samstag, 5. September, die Schluß-

sitzung abgehalten werden, an die sich am Nachmittag ein Ausflug anschließen wird.

Für die besonderen Arbeiten wird sich der Kongreß in folgende sieben Sektionen gliedern: 1. Geschichte der Philosophie; 2. Allgemeine Philosophie, Metaphysik und Naturphilosophie; 3. Psychologie; 4. Logik und Erkenntnistheorie; 5. Ethik; 6. Ästhetik; 7. Religionsphilosophie.

Die Verhandlungen des Kongresses werden in deutscher, englischer, französischer und italienischer Sprache geführt.

Anmeldungen zu Vorträgen für die Sektionen werden zunächst an den mitunterzeichneten Generalsekretär Dr. Elsenhans (Heidelberg, Plöck 79) erbeten, der sie den noch zu bestimmenden Sektionsvorständen überweisen wird. Die Ausdehnung der einzelnen Mitteilungen sollte die Zeit von 15 Minuten nicht überschreiten; den Zeitraum für die Diskussion nach Maßgabe der Zahl der Anmeldungen zu begrenzen, bleibt den Sektionsvorständen vorbehalten.

Der Preis der Mitgliedskarte beträgt 20 Mk.; sie berechtigt zur Teilnahme an allen Veranstaltungen des Kongresses und zum unentgeltlichen Bezuge des Kongreßberichtes. Für Damen, welche zur Familie eines Kongreßmitgliedes gehören, werden besondere Karten zu 10 Mk. ausgegeben, welche dieselben Berechtigungen wie die Mitgliedskarten, mit Ausnahme des Anspruchs auf den Kongreßbericht, gewähren.

Anmeldungen zur Beteiligung sind im Interesse der Schätzung des zu erwartenden Besuchs so früh als möglich erwünscht; sie erfolgen am besten in der Form der Einzahlung des Beitrags mit Postanweisung an die Rheinische Kreditbank, Depositenkasse Ludwigsplatz, in Heidelberg, mit möglichst genauer Angabe der Adresse, an welche sodann die Mitgliedskarte durch die Post zugestellt werden wird.

Das Heidelberger Organisationskomitee:

Geh. Regierungsrat Dr. J. Becker. Privatdozent Dr. Elsenhans, Generalsekretär des Kongresses. Geh. Hofrat Dr. Gothein. Professor Dr. Hampe, Dekan der philosophischen Fakultät. Professor Dr. Hoops. Geh. Hofrat Dr. Jellinek, Prorektor der Universität. Geh. Rat Dr. Koenigsberger. Geh. Hofrat Dr. Kossel. Privatdozent Dr. Lask. Privatdozent Dr. F. A. Schmid. Professor Dr. Schneegans. Geh. Kirchenrat Dr. Tröltsch. Professor Dr. Vossler. Bürgermeister Professor Dr. Walz. Frau Marianne Weber. Professor Dr. Max Weber. Oberbürgermeister Dr. Wilckens. Geh. Rat Dr. Windelband, Präsident des Kongresses.

Philosophische und soziologische Zeitschriften und Bibliographie im nächsten Hefte.

Altenburg.
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.



Abhandlungen.

Eine Einteilung der philosophischen Wissenschaften nach Aristoteles' Prinzipien.

Von Dr. **K. F. Wize**, Jeżewo.

Inhalt.

Die Einteilung der philosophischen Wissenschaften in die theoretischen, praktischen und ästhetischen wurde nach dem Vorgange von Friedrich Just. Riedel, Mendelssohn und Kant in Deutschland mit der Dreiteilung der Seelenkräfte in Denken, Wollen und Fühlen in Einklang gebracht. Eine andere Stellung nahm der Frage gegenüber Sulzer ein. Dieser teilte dem Denken die theoretische, dem Fühlen aber die praktische Philosophie zu, während er für die Ästhetik die sinnliche Empfindung in Anspruch nahm. Die bei den Franzosen am meisten übliche Einteilung ist der deutschen verwandt. Der theoretischen und praktischen Philosophie setzen sie das Denken und Wollen zugrunde, der Ästhetik die Sensibilité, einen Begriff, der sowohl mit dem sinnlichen Empfinden, wie mit dem Fühlen als synonym erachtet werden kann.

Diese drei genannten, psychologischen Einteilungsgründe für die philosophischen Wissenschaften sind, wie man sieht, schon untereinander in teilweiser Uneinigkeit. Und wenn auch die Rolle, die die Seelenkräfte in den einzelnen philosophischen Gebieten spielen, eine besondere ist, so kann man jedenfalls zu Diensten einer einzigen Seelenkraft die übrigen aus dem betreffenden Gebiete nicht wegweisen, wozu eine einseitige Auffassungsart der parallelen Verknüpfung der Seelenkräfte mit den betreffenden philosophischen Wissenschaften gefährden könnte.

Deshalb dürfte sich empfehlen, einheitlichere und weniger umstößliche Gesichtspunkte für die drei philosophischen Gebiete zu suchen. Ich schlage in der vorliegenden Arbeit dazu eine Einteilung der geistigen Tätigkeit, Verhaltungsweise, vor, je nachdem sie frei, untersuchend oder zielzustrebend ist. Der Freiheit, nicht in ihrer ethischen Bedeutung, wie z. B. bei Kant und Herder, sondern der Freiheit als ungebundener, spielender Verhaltungsweise oder Betätigung entspräche die Ästhetik, der untersuchenden, der lernenden Betätigung die — theoretische Philosophie, der zielzustrebenden, arbeitenden die — praktische Philosophie.

Die Aristotelische Einteilung der Philosophie in eine theoretische, praktische und poetische ist anscheinend von einem psychologischen Standpunkte gewonnen. Sie läßt sich nämlich mit dem Ausspruche dieses Philosophen: „πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική“ in Einklang bringen[1]). Diese Einteilung blieb in der Folge teilweise unberücksichtigt, indem man die philosophischen Theoreme und Probleme in einer der Platonischen nahe stehenden, auch von Aristoteles vertretenen Weise als der Logik, Physik

[1]) Met. E, 1. Vgl. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie[9] I, S. 242.

und Ethik zugehörend zusammenfaßte, teilweise wurde die Philosophie in Deutschland, vornehmlich durch CHRISTIAN WOLFF, zwar in ein theoretisches und praktisches Gebiet eingeteilt, doch wurden die poetischen Wissenschaften unbeachtet gelassen[1]). Dies ging so weit, daß BAUMGARTEN die Ästhetik, nach seiner Auffassung eine Erkenntnis niederer Art, ebenso wie die Erkenntnis höherer Art in eine praktische und theoretische einteilte[2]). Daß die ästhetischen Erscheinungen als eine niedere Art von Erkenntnis aufgefaßt wurden, geschah unter dem Einfluß der Alten und der Kirchenväter[3]), weiterhin durch die Schriften des DESCARTES[4]), der die klare und distinkte Erkenntnis der bildlichen und imaginativen entgegensetzte, und durch die seiner Nachfolger: SPINOZA mit seinen ideae adaequatae et inadaequatae und LEIBNIZ mit seinen perceptions, petites perceptions und apperceptions[5]).

Diesem Zustande der philosophischen Auffassung machte in gewisser Hinsicht eine neue in Deutschland aufgekommene Gedankenrichtung ein Ende. Seit FR. J. RIEDEL, J. G. H. FEDER, J. NIK. TETENS, besonders aber seit KANT gibt es wiederum eine vollständig koordinierte Dreiteilung[6]) der

---

[1]) So konnte denn HERMANN COHEN in KANTS „Begründung der Ästhetik" folgendes zum Ausdruck bringen: „Solcher Gebiete gab es bis dahin zwei, welche nach einer nicht unzweideutigen Aristotelischen Terminologie als theoretische und praktische Philosophie unterschieden wurde. Diese Unterscheidungsweise selbst war geeignet, ohne eigene Verschuldung des ARISTOTELES, das Aufkommen einer Ästhetik zu hemmen, da dieselbe entweder zur theoretischen oder zur praktischen Philosophie gehören zu müssen schien." S. 3.

[2]) BAUMGARTEN Aesthetica § 13 Aesthetica nostra, sicuti logica soror eius natu maior, est I Theoretica II Practica.

[3]) BAUMGARTEN, Meditationes philosophicae de nonnullis ad poëma pertinentibus § CXVI p. 41. Ristampa a cura di B. CROCE, Napoli 1900. PLATO, Phaedon, p. 79 f., worauf z. B. ST. PAWLICKI in „Historya filozofii greckiej" II, p. 389, aufmerksam macht. M. FABIUS QUINTILIANUS, Instit. orat. VI 3, 6, IX 4, 114 f. M. STRASZEWSKI, Sw Augustyn na tle epoki, p. 196. ABAELARD vgl. DESSOIR, Geschichte der neueren deutschen Psychologie[2] I, 13.

[4]) DESCARTES ist vielleicht darin von dem heiligen AUGUSTINUS beeinflußt worden, da er auch mit seinem „cogito, ergo sum" an die Erwägungen dieses großen Philosophen erinnert.

[5]) Vgl. dazu H. v. STEIN, Die Entstehung der neueren Ästhetik, S. 44 ff., 104 und an verschiedenen Orten.

[6]) Dieser Dreiteilung entspricht wohl die BAUMGARTENsche Lehre

philosophischen Wissenschaften in ein theoretisches, praktisches und ästhetisch-poetisches Gebiet. Diese neue Dreiteilung baut sich, ebenso wie die alte, auf einem psychologischen Prinzip auf. Es ist ein anderes als bei ARISTOTELES und rechnet mit drei anders als bei ARISTOTELES bezeichneten und charakterisierten Seeleneigenschaften, mit dem Denken, Fühlen und Wollen. Nicht immer geschah dies so klar wie bei RIEDEL und bei späteren Philosophen[1]. KANT erinnert mit seiner Einteilung der philosophischen Wissenschaften an MENDELSSOHN (Morgenstunden). Für KANT ist nämlich das Gefühl der Lust und Unlust, worauf sich die Ästhetik bei ihm stützt, ein Verbindungsglied zwischen dem

von den drei Vollkommenheiten des Wahren, Guten und Schönen (vgl. SCHASLER, Ästhetik I, S. 350); sie leitet sich aber von einer Zweiteilung ab, und deshalb sind nicht alle Teilglieder gleichwertig. Ebenso liegt wohl der scheinbaren Dreiteilung der Seelenkräfte, oder vielmehr der Aufzählung der drei Fertigkeiten, das Wahre, das Schöne und das Gute zu unterscheiden, bei MENDELSSOHN in seiner Abhandlung „Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften“ eine Zweiteilung im Sinne BAUMGARTENS zugrunde. Trotzdem mochte wohl diese bloße Aufzählung der drei Fertigkeiten bei MENDELSSOHN direkt auf die RIEDELschen Auseinandersetzungen gewirkt haben, wie auch seinerseits MENDELSSOHN mit seiner späteren wirklich koordinierten Dreiteilung der Seelenkräfte in den „Morgenstunden“ auf KANT Einfluß geübt haben dürfte (vgl. LUDW. GOLDSTEIN, MOSES MENDELSSOHN und die deutsche Ästhetik, S. 229). — J. G. SULZER, der vielfach als Begründer der Dreiteilung der Seelenkräfte in Deutschland genannt wird, nimmt neben einer Dreiteilung eine Zweiteilung (vgl. K. WIZE, FR. J. RIEDEL und seine Ästhetik, S. 23 u. a. m.) an; außerdem ist seine Dreiteilung eine wesentlich andere wie die der hier genannten Autoren. Während nämlich diese die Ästhetik dem Gebiete des Gefühls, die praktische Philosophie dem des Wollens, die theoretische dem des Erkennens zuerteilen, nimmt SULZER für den Geschmack, also auch für die Ästhetik, das Empfinden, für das Gute, also für die praktische Philosophie, das Gefühl, und nur für die theoretische Philosophie wie alle übrigen Denker die Vernunft, also wohl das Erkennen in Anspruch.

[1]) ÜBERWEG, System der Logik[5], S. 9. „In der Geistesphilosophie schließen sich an die Psychologie oder die Wissenschaft von dem Wesen und den Naturgesetzen der menschlichen Seele zunächst drei normative Wissenschaften an: die Logik, Ethik und die Ästhetik, oder die Wissenschaften von den Gesetzen, auf deren Befolgung die Realisierung der Ideen des Wahren, des Guten und des Schönen beruht. Das Wahre ist die der Wirklichkeit entsprechende Erkenntnis; das Gute ist die ihrer inneren Bestimmung oder ihrer Idee entsprechende Wirklichkeit als Objekt des Wollens und Handelns; das Schöne ist die ihrer inneren Bestimmung oder ihrer Idee entsprechende Erscheinung als Objekt des Gefühls und der Darstellung.“

Erkennen und Wollen; bei Mendelssohn heißt es vom Billigungsvermögen, daß es zwischen dem Erkennen und Begehren liege (Morgenstunden II, 297 f.). Ja, es ließen sich bei den verschiedenen Autoren, die Vertreter verwandter Gedanken sind, Anklänge an alle früheren Dreiteilungen finden. Wir würden oft uns an Plato[1]) erinnern müssen, an den heiligen Augustinus mit seinen drei psychologischen Grundeigenschaften memoria, intellectus und voluntas[2]), an manches in der Deutung des Dreieinigkeitsmysteriums[3]), an Zeno und Vico[4]) mit der Erklärung der Natur Gottes als das unendliche posse, nosse, velle und an vieles andere mehr.

Verwandt mit der „deutschen Dreiteilung der Seelenkräfte" und der philosophischen Wissenschaften ist die aus ähnlichen Quellen entstandene und außerdem von der deutschen selbst wohl beeinflußte französisch-romanische Dreiteilung[5]), wie sie z. B. R. de la Grasserie vornimmt.

---

[1]) Vgl. auch Pawlicki, Historya filozofii greckiej II, 404. „Es ist leicht ersichtlich, daß wir in den drei Teilen der Seele (bei Plato in Phaedrus) in allgemeinen Umrissen die spätere Lehre von den drei Seelenzuständen (des Denkens, Fühlens und Wollens) vorfinden." Plato gab nur immer, so auch hier im Phaedrus, dem Wissen, dem Logischen, den Vorrang vor allen anderen Eigenschaften der menschlichen Seele. Wer das Wissen besaß, besaß alle übrigen Vorzüge der Seele, besaß auch die Tugend. Das Wissen war Wagenlenker, der Wille, der Mut war das edlere Pferd, die ἐπιθυμία (das sinnliche Begehren) — ein edleres, seelisches Gefühl, besäße darnach die menschliche Seele kaum — war das unbotmäßige Pferd von geringerer Rasse. Und doch feiert Plato gerade im Phaedrus das Gefühl der Liebe. Anders als die Seele der Menschen war die der Götter beschaffen. Alle drei geistigen Eigenschaften der göttlichen Seele waren annähernd gleichwertig. Wagenlenker und Rosse waren mit gleich hohen Eigenschaften beschenkt und betätigten sich in harmonischer Eintracht (vgl. Phaedrus 246 A, 247 B). Der logischen Seeleneigenschaft des Menschen entsprach bei den Göttern, nach der Alkinous zugeschriebenen εἰσαγωγή, die gnostische oder die kritische, der willensmutigen (θυμοειδές) die hormetische oder parastatische, der sinnlichen (ἐπιθυμητικόν) die oikeiotische. Plato ed Teubn VI, p. 178, zit. von St. Pawlicki, vgl. a. a. O. p. 403.

[2]) Vgl. M. Straszewski, Filozofia S'w. Augustyna na tle epoki, p. 196.

[3]) A. Cieszkowski, Ojcze Nasz I, 234. Krasinski, Psalm Wiary, Vers 64 ff.; Psalm Nadziei, Vers 5 ff.

[4]) Überweg-Heinze III[9], 214.

[5]) Ferri, La psychologie de l'association, p. IV der Introduction. Guyau, Les problèmes de l'ésthétique contemporaine, p. 77.

Der Unterschied beruht wohl auf der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie in den romanischen Ländern, nicht zum mindesten aber wohl auch auf dem Einfluß der Sprache auf die Gedanken[1]). Das romanisch-französische sentir und sentiment ist gleichbedeutend mit den lateinischen Ausdrücken sentire und sensus und kann wohl ebenso durch Fühlen und Gefühl wie durch Empfinden und Empfindung wiedergegeben werden. Diese weite Bedeutung des französisch-lateinischen sentir bringt es mit sich, daß in ihm das Sinnliche mehr als in dem deutschen „Fühlen" und „Gefühl" zur Geltung kommt, und daß deshalb der Franzose viel leichter als der Deutsche der ehemaligen Ansicht eingedenk bleibt, daß die ästhetischen Eindrücke einer niederen Art von Erkenntnis angehören. So wird uns denn bei DE LA GRASSERIE folgender Ausspruch nicht überraschen: „Le sentiment doît rester une intelligence sourde et latente[2]). Erinnert das nicht völlig an DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ oder an ältere Gewährsmänner, wie PLATO, QUINTILIANUS[3]), und an den heiligen AUGUSTINUS?

Mit einem Worte, der Franzose konnte seiner Sprache wegen den Fortschritt, den der deutsch schreibende Deutsche machte, trotz einer besseren inhaltlichen, durch die Deutschen vielleicht geklärten Einsicht nicht völlig mitmachen, mußte immer wiederum an dem Alten mit unwiderstehlicher, adhäsiver Kraft hängen bleiben[4]). Das Gefühl blieb für ihn immer sinnlich, von seelischen Gefühlen

---

[1]) Vgl. SULZER, Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache und der Sprache in die Vernunft (1767). FR. J. RIEDEL, Briefe über das Publikum, S. 25. „Die Sprache, die gewiß auf das Gerippe der Gedanken mehreren Einfluß hat, als man ins gemein glaubet."

[2]) R. DE LA GRASSERIE, De la classification . . ., p. 80.

[3]) M. FAB. QUINTILIANUS, Instit. orat. IX. Rationem fortasse non reddam, sentiam esse melius. Ad sensum igitur referenda sunt XI, 3, 177, saepe aliud alios decere. Est enim latens quaedam ratio et inenarrabilis I, 7, 10 (artes), quae etiam, cum se non ostendunt in dicendo, nec proferunt, vim tamen occultam suggerunt, et tacite quoque sentiuntur.

[4]) Rechnet doch DE LA GRASSERIE zu der Wissenschaft vom Schönen die Lehre von der Gymnastik, nur deshalb, weil sie so wie das Schöne in das Gebiet des „Sinnlichen" gehöre, a. a. O. p. 92.

weiß er vielleicht vieles, indem er dazu durch geistige Arbeit gelangt, aber ins Blut, in die Sprache ist ihm das wohl noch nicht übergegangen.

Anderseits ist aber oft auch der gelehrte Deutsche und Germane — das Volk und vielleicht der Dichter hat in seiner Sprache eine ungetrübte, wenn auch nur intuitive Einsicht; deshalb darf man hier das, was vom Gelehrten gesagt wird, nicht ohne weiteres überhaupt auf jeden Deutschen übertragen — anderseits also ist der gelehrte Deutsche ebensowenig dazu gelangt, sich gänzlich von der Gedankenarbeit der Jahrhunderte freizumachen. Wohl weiß er, daß es seelische Gefühle gibt, aber er kann sich nicht von dem über den sensus und über das „Sinnliche" Erlernten loslösen. Deshalb spukt der Begriff „Sinnlich" [1]) als ein für die Ästhetik besonders wichtiges Moment noch immer in der deutschen Philosophie. Und wenn auch HERMANN LOTZE zwar dem Angenehmen hauptsächlich die Sinnlichkeit zueignet, der Schönheit dagegen die höheren Geistesvermögen, daneben aber auch noch die zusammengesetzten sinnlichen Eindrücke, deren ganzer Inhalt freilich nicht bloß sinnlich [2]) sei, zuweist, so ist das noch kein selbständiger Bruch mit dem Alten. Ebensowenig wie LOTZE, erreicht das KANT, sein Lehrer für seine Auffassung vom Angenehmen und Schönen. Denn dieser trennt das Gute als das „Wohlgefallen durch den Verstand" von dem Schönen als von dem „Wohlgefallen durch die Sinnlichkeit", wenn er auch das „Gefühl für das Angenehme oder für die sinnliche Lust in der Empfindung eines Gegenstandes" von dem „Gefühl für das Schöne, d. i. der teils sinnlichen, teils intellektuellen Lust der reflektierten Anschauung oder dem Geschmack" unterscheidet [3]).

Es ist also noch immer eine für die Philosophie wichtige Aufgabe, nachzuweisen, daß die ästhetischen Eindrücke, mögen sie auch

[1]) Ob die Annahme eines „sechsten Sinns" für die ästhetische Auffassung bei HUTCHESON oder eines „inneren Sinns" für dieselbe bei GERARD hierher gehört, soll nicht entschieden werden. Auch KANT spricht von einem „inneren Sinne", z. B. in der „Anthropologie" § 22.

[2]) Grundzüge der Ästhetik, S. 7 f.

[3]) KANTS „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" § 58, 65.

nicht immer ausschließlich geistiger Art sein, sich wenigstens nicht vor allem durch das „Sinnliche“ von anderen Erscheinungen unterscheiden[1]). Daß sinnliche Vorstellungen und Empfindungen in der Ästhetik mit im Spiele sind, ist zwar richtig, jedoch sind sie es nur in eben dem Umfange wie bei anderen geistigen Vorgängen. So zum Beispiel wie uns im logischen Verhalten die Außenwelt nur vermittelst der Sinne und in ihrer sinnlichen Erscheinung erkennbar ist, und wie der Prüfstein für unsere praktische Verhaltungsweise die nur durch die Sinne uns zugängliche Welt ist. In gleicher Weise gehören wiederum die übersinnlichen Ideen nicht nur dem praktischen und theoretischen Gebiete an, sondern auch der Ästhetik. Gott, Seele, Unsterblichkeit walten ebenso in der Kunst wie in der Metaphysik und in der Ethik[2]). Und dies nicht nur bei entwickelten Nationen, sondern auch bei den Naturvölkern. Jagdgeschichten und Jagdbilder, Kriegs- und Liebesdarstellungen in Wort, Gebärde und Bild, Totenverehrungen und Festverherrlichungen durch die Künste sind bei ihnen nicht das einzige, obwohl auch sie nicht einzig und allein sinnlicher Natur sind. Götterbilder, Religionspoesie und mimische Andacht entstehen zur gleichen Zeit. Der Kunstkritiker muß deshalb mit dem Geistigen, das ein Maler, ein Gottestänzer bei den Naturvölkern, ein Musiker unserer Zeiten ausdrückt, wohl rechnen, nicht bloß mit dessen sinnlicher Gestaltung. Nicht das Anlegen von Beinschienen irgendeines Helden ist fürwahr von ausschlaggebender Wichtigkeit für die ästhetische Wirkung der homerischen Gesänge, sondern vorzüglich die vortreffliche Zeichnung von Charakteren, die Schilderungen von Sitten, Naturerscheinungen und die reichhaltige Fülle von Vergleichen. Nur dann werden auch die göttlichen, fast in lauter Begriffen sich bewegenden Chöre von Sophokles, die Psalmen der Heiligen Schrift, Faust und so viele nicht „sinnlichen“ Gedichte von Schiller und Goethe zu ihrem Rechte gelangen.

Wenn auch die deutsche Dreiteilung der Seelenkräfte in Denken, Fühlen und Wollen der „Sinnlichkeit“ die Suprematie in der Ästhetik zu nehmen nicht vermochte, so hat sie doch der Ästhetik ihren alten, aristotelischen Rang inmitten der anderen philosophischen Wissenschaften zum mindesten wiedergegeben. Trotzdem kann diese Dreiteilung nicht ohne Vorbehalt als Grundlage für eine Dreiteilung der philosophischen Wissenschaften dienen.

Wohl haben die drei Seeleneigenschaften, das Denken,

---

[1]) „Aber schon längst hat man gemerkt, daß eben die Beschaffenheit, wodurch sichtbare Gegenstände schön sind, noch unzähligen anderen Dingen ebensowohl zukömmt, die gar nicht für die Sinne gehören.“ Vgl. Sulzer, Philosophische Schriften, Leipzig 1776. Untersuchungen über d. Ursprung der angen. und unang. Empf., S. 25.

[2]) Hegel, Ästh. I, 11. Die Kunst soll uns, wie Religion und Philosophie, „das Göttliche, die tiefsten Ideen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtsein bringen und aussprechen“.

Fühlen und Wollen, ihre besondere Rolle in den drei geistigen Verhaltungsweisen, in der praktischen, theoretischen und ästhetischen, aber sie bilden doch mit ihnen keine äquipolente Reihe von Erscheinungen. Schon das Denken an sich ist mit Gefühls-[1]) und Willenselementen[2]) vermischt, ebenso wie es kein geistiges Gefühl ohne Denkvorstellungen und Willensregungen gibt, kein Wille ohne Denkvorstellung und Gefühlsbewegung[3]).

Ähnlich ist die Erkenntnis und das Gebiet der theoretischen Philosophie auch von Gefühlen und vom Willen abhängig und die Ästhetik muß mit Denkvorstellungen und Willensbekundungen, das praktische Verhalten mit Denkvorstellungen und Gefühlen rechnen. Ich will nur eine von den eben berührten Tatsachen herausgreifen: Wohin kämen wir mit der erhabensten, der christlichen Ethik ohne das Gefühl der Liebe, wenn das Gefühl einzig und allein der Ästhetik als vorbildlich und zu ihr zugehörend erachtet werden sollte!

Kein Wunder also, daß die Dreiteilung der philosophischen Wissensgebiete nach den drei verschiedenen Seeleneigenschaften nicht allgemein anerkannt ist, und daß neben ihr andere Einteilungsweisen versucht worden sind. Es liegt mir fern, alle diese Einteilungsweisen zu besprechen. R. de la Grasserie zählt deren in seinem hier genannten Werke (S. 79) fünf, Struve in seinem „Wstęp Krytyczny“ sieben Hauptarten auf. Ich will nur diejenigen berücksichtigen, die mit der Aristotelischen oder der deutschen Dreiteilung nicht nur in gewisser Fühlung verbleiben, sonderen auch zur Klärung dieser beiden, einander verwandten Stand-

[1]) Man beachte die Lehren der deutschen Gefühls- und Glaubensphilosophen.

[2]) „Phantasie- und Vorstellungstätigkeit sind immer Willkürhandlungen, die, rein psychologisch genommen, alle Merkmale mit dem gewöhnlich allein mit diesem Namen ausgezeichneten äußeren Handlungen gemein haben.“ Wundt, System der Philosophie II[3], 164.

[3]) Struve, Wstęp Krytyczny[3], 157. „Es gibt also keine geistige Erscheinung, die ein reines oder ausschließliches Gefühl, Denken oder Wollen wäre; es gibt keine Erscheinung, die nicht immer zugleich Gefühl, Denken und Wollen wäre, die nicht ein Ergebnis des Zusammenwirkens aller dieser Betätigungen wäre.“

punkte einen Beitrag schaffen können. Und da wird wohl zunächst unser Interesse die HERBARTsche Einteilung in Anspruch nehmen dürfen.

Für HERBART gehört die Ethik zu einer Ästhetik im weiteren Sinne [1]). Diese „Ästhetik“ im HERBARTschen Sinne ist eine Ergänzung der Wissenschaften von den Begriffen, der Logik und Metaphysik, indem sie zu den Begriffen Wertbestimmungen hinzufügt. Es ist nicht schwierig, einzusehen, daß der HERBARTsche Standpunkt in gewisser Hinsicht eine Verwandtschaft mit KANTS „Kritik der Urteilskraft“ aufweist oder eine konsequente Folgeerscheinung derselben bildet [2]), indem auch diese eine Ästhetik im weiteren Sinne ist, eine Wertästhetik, insofern sie neben der Ästhetik im eigentlichen Sinne noch die Teleologie, eine natürliche Wertphilosophie nach Zweckmäßigkeit in der Natur, berücksichtigt. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß KANT die Ethik, die Philosophie der Zweckmäßigkeitswerte im menschlichen Zusammenleben zu seiner „Kritik der Urteilskraft“ hinzurechnete.

Eine solche Zusammenschweißung von anderswo als verschieden erachteten Disziplinen, wie bei HERBART und teilweise bei KANT, ist bei den fließenden Unterschieden zwischen manchen ihnen zugrunde liegenden Erscheinungen immer möglich, zumal bei der sondernden Arbeit der Denker manchem von ihnen nicht immer der Hauptpunkt, wodurch sich eine Disziplin von der anderen unterscheidet, vor Augen steht. So hat KANT ja eine Ästhetik, eine Kritik des Geschmacks schreiben wollen, aber in der voreingenommenen Sucht, auch für die Ästhetik ein Prinzip a priori zu finden, kam er auf das Zweckmäßige [3]), das zwar in den ästhetischen

[1]) So z. B. „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“, § 5, S. 47 (Sämtliche Werke her. Hartenstein I). Leipzig 1850.

[2]) Die „Ästhetik“ HERBARTS erinnert in seiner in sie von HERBART hineinverlegten Eigenschaft an die vis aestimativa der Scholastiker; vgl. DESSOIR, Geschichte der neueren deutschen Psychologie² I, 388.

[3]) WALTER FORST, Die Begründung der Urteilskraft bei KANT, S. 132. „Nun gelang es ihm (KANT), die Harmonieerscheinungen der Ästhetik und der Teleologie mit den Gedanken einer systematischen Naturordnung in Verbindung zu bringen.“

Eindrücken ohne Vorstellung, also ohne bewußte Einsicht vorliegen sollte [1]), aber doch die Ästhetik nicht mehr als Wissenschaft von dem Geschmacke, sondern von der Urteilskraft, mit der Teleologie, mit einem Prinzip, das sowohl für das praktische Verhalten als für die logische Auffassung [2]) der Welt nach irgendeiner Gesetzmäßigkeit seine Wichtigkeit hat, zu einem Ganzen verschmolz. Dies geschah, obwohl KANT so richtig den Unterschied des Ästhetischen von dem Theoretischen und Praktischen durch die Kategorien des Begriffslosen und Interesselosen gefunden hat.

Schon durch KANT in gewisser Hinsicht, durch HERBART entschiedener wurde wohl eine Art von moderner Kalokagathie geschaffen. Bei den Griechen, diesen ἄνδρες καλοὶ κἀγαθοί, war „die Ästhetik mit der Ethik in guten Zeiten einander verschlungen [3]). HERBART könnte danach Aristoteles in der Ansicht, daß τὸ καλὸν τέλος τῆς ἀρετῆς [4]) ist, vielleicht völlig beistimmen.

Der Ausspruch des Aristoteles und die Kalokagathie bestehen, wohl als nuancierte Wahrheiten, als tiefsinnige Paradoxa, als praktische Lebensmaximen zu Recht. Der HERBART-KANTsche Standpunkt darf wohl mit minderer Berechtigung verteidigt werden. Die Ästhetik wird jedenfalls von der zu engen Verknüpfung mit der Teleologie und von der Zugehörigkeit zu einer „Kritik der Urteilskraft," wenn nicht schon durch die oben genannten ästhetischen Kategorien KANTS, so doch aufs deutlichste und wie mit einem Schlage durch folgenden, unter dem Einflusse von MEINONGS Buch „Über Annahmen" entstandenen Ausspruch von WITASEK be-

---

[1]) „Latente Werthaltung" von WITASEK und AMESEDER. WITASEK, Grundzüge der allg. Ästhetik, S. 83. 93, 94, 98 u. a. m., so auch besonders S. 239. AMESEDER, Über Wertschönheit, Zeitschr. für Ästh. u. allg. Kunstw. I, 207.

[2]) In der Tat gibt es logische, ästhetische und praktische Werte und Bewertungen, deshalb kann dieser in allen Gebieten anwendbare Grundsatz nicht, wie bei HERBART, zwei Gebiete von einem dritten trennen.

[3]) THEOB. ZIEGLER, Ethik der Griechen und Römer, S. 15.

[4]) ARIST. Eth. Nicom. III, 10 p, 1115 b, 12. ÜBERWEG-HEINZE I [9], 266.

freit: „Der Spielende sowohl wie der Kunstgenießende operieren nicht mit Urteilen, sondern mit Annahmen [1].“

Die Herbartsche Einteilung der Philosophie ist eine Zusammenschmelzung der philosophischen Dreiteilung in eine Zweiteilung. Zwei moderne Denker aus der jüngsten Zeit lassen die Dreiteilung bestehen, doch legt ihr der eine, es ist Paul Natorp, nicht die drei geistigen Seeleneigenschaften zugrunde, sondern lehnt sich treuer an Aristoteles an, der andere, Heinrich Struve, strebt einer Versöhnung der Aristotelischen mit der deutschen Dreiteilung entgegen [2].

Paul Natorp teilt in seiner „Philosophischen Propädeutik (S. 10 § 8) die objektiven philosophischen Wissenschaften in Erkenntniskritik oder Logik (theoretische Philosophie), in die praktische Philosophie oder Ethik und in die Ästhetik, als das Gebiet der „künstlerisch schaffenden Phantasie.“ In der Natorpschen Definition der Ästhetik kommt die ἐπιστήμη ποιητική zu ihrem Rechte und zu ihrer teilweisen Berichtigung. Das Recht liegt in der Betonung des Schaffens und in der Ausschaltung der dominierenden Stellung des Gefühls für die Ästhetik. Anderen Orts, in der „allgemeinen Psychologie“, drückt letzteres Natorp in einer noch bestimmteren Weise aus: „Das Gefühl der Lust und Unlust entspricht dagegen nicht einer dritten Art der Objektivierung, etwa der ästhetischen. Denn der Kern des Ästhetischen liegt im Gestalten, wobei zwar das Moment des Gefühls immer vorausgesetzt wird, aber nicht in sich den Grund der Gesetzlichkeit der Gestaltung enthält.“ Die Berichtigung liegt in der Betonung der „künstlerischen Phantasie“. Damit sind aus der nunmehr ästhetischen, nicht allgemeinen Ποίησις das Handwerk und andere menschliche Fertigkeiten ausgewiesen, was bei Aristoteles nicht der Fall war.

Ähnlich der Natorpschen Einteilung der philosophischen

[1] Witasek, Grundriß der allgem. Ästh., S. 224.

[2] Als vorbildlich für Struves Einteilung darf unter anderem wohl Überwegs Ausspruch aus seinem „System der Logik“ [5], S. 9, angenommen werden; zit. a. a. O.

Wissenschaften ist diejenige von HEINRICH STRUVE. STRUVE übertrifft nur NATORP durch eine gründlichere Anwendung und Verarbeitung der Aristotelischen Lehre. Durch diesen Umstand gelingt es STRUVE, in einer allseitigen Weise die Gesamtheit der Wissenschaften in sein Klassifikationssystem aufzunehmen. Auch die Psychologie und die Religionsphilosophie finden bei ihm die ihnen zukommende Unterkunft. Freilich strebt die STRUVEsche Einteilung, wie schon gesagt, einer Versöhnung des Aristotelischen Standpunktes mit dem der Anhänger der deutschen Dreiteilung der Philosophie nach den drei Seeleneigenschaften zu, was nicht in gleichem Maße anzuerkennen ist.

Wenn auch die STRUVEsche Tabelle manche Verbesserung benötigt und ihrer fähig ist, so dürfte sie nicht nur als eine der besten und gründlichsten Einteilungen der Wissenschaften anerkannt werden, sondern wird wohl als Ausgangspunkt aller künftigen Einteilungsversuche dienen müssen. Die Vorzüge der Einteilung STRUVES kommen besonders in ein helles Licht, wenn man sie mit der Einteilung eines der größten Metaphysiker unserer Zeit, mit der WUNDTS vergleicht. Bei WUNDT gerät die Ästhetik, Ethik mitsamt der Religionsphilosophie und Rechtsphilosophie in das Gebiet der Philosophie der Geschichte[1]).

„Sittlichkeit“ und „ästhetische Anschauung“ werden damit von WUNDT formell der theoretischen Wissenschaft untergeordnet, als ein Abschnitt der Grundzüge der Philosophie des Geistes. Es geschieht nur formell, denn in Wirklichkeit hält sich WUNDT nicht daran. Die Besprechung der „ästhetischen Anschauung“ beginnt nämlich bei ihm mit folgenden Worten: „Mitten inne zwischen dem theoretischen Erkennen und dem praktischen Handeln liegt die ästhetische Anschauung als ein mit jenen beiden eng verbundenes Gebiet geistigen Lebens[2]“. Das ist keine Unterordnung der Ästhetik und der praktischen Philosophie unter die theoretische Philosophie mehr, sondern eine Beiordnung, also ein Widerspruch mit der „Einteilung der wissenschaftlichen Philosophie“ des ganzen Buches (I[3], 22). Dieser Widerspruch bei WUNDT ist vielleicht durch eine gewisse, der Sache selbst zugrunde liegende Antinomie verursacht. Eine allgemeine theoretische Philosophie umfaßt wirklich auch die Ästhetik und Ethik als etwas Untergeordnetes. Doch ist trotzdem das ästhetische und praktische Verhalten dem theoretischen nur beigeordnet. Die Antinomie, die in den letzten beiden Sätzen liegt, ist jedoch leicht beizulegen, wenn man die „allgemeine theoretische Philosophie“ in die theoretische Wissenschaft von der theoretischen Wissenschaft, in die theoretische Wissenschaft von der Ästhetik und von den praktischen Wissenschaften einteilt. Das wird auch stillschweigend gemacht, indem man nur die Wiederholung mit der „theoretischen Wissenschaft“ von der betreffenden Wissenschaft vermeidet. Auch die Religions-

---

[1]) System der Philosophie[3] I, S. 24.
[2]) System der Philosophie[3] II, 251.

Die Klassifikation der Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens (nach Struve).

Objektive Momente		Fühlen		Denken		Wollen		Subjektive Momente
		natürlich	methodisch	natürlich	methodisch	natürlich	methodisch	
Objektive Momente	Natur Sinnenwelt	Umformung der Natur nach ästhetischen Zielen unter dem Einflufs der Lebensbedürfnisse	Künstlerische Umformung der Natur	Direkte, natürl. Weltauffassung Naiver Realismus des gesunden Menschenverstandes	Naturwissenschaften	Direkte, natürliche Naturausnutzung	Wirtschaft. Technik. Ökonomie	Utilitarismus. Materielles Wohl
Objektive Momente	Mensch. Gemeinwesen	Gestaltung subjektiver Inhaltsäufserungen und humaner Ideale unter Wirkung direkter Lebensbedürfnisse	Künstlerischer Ausdruck humaner Ideale	Naive Menschenkenntnis	Humane Wissenschaften	Natürliche Gemeinschaft und primitive soziale Zustände	Sozialmoral. Organisierte Kooperation. Rechtsstaat	Humanismus Gemeinschaftswohl
Objektive Momente	Gott. Wesensgrund	Mythologie und natürlicher Religionskultus	Religiöse Ideale und ihre künstlerische Darstellung Religiöse Kunst und Poesie	Glaube natürlicher Religionen	Theologische Wissenschaften	Lebenspraxis natürl. Religionen. Sklavische Unterwerfung unter die rohen Naturkräfte	Religionsmoral aus dem Bewufstsein von Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott. Religionsgemeinschaft. Kirche.	Religiosität Seelenheil.
		Gestaltende Betätigung Genufs Kunst Das Schöne Ästhetische Ideale. Geschichte der Ideale		Theoretische Betätigung Welterkenntnis Wissenschaft Das Wahre Wissenschaftliche Ideale Kulturgeschichte		Praktische Betätigung Tat Moral Das Gute Ethische Ideale. Philosophie der Geschichte		

philosophie findet bei WUNDT keine rechte Stelle in seinem System. Religion ist, das hat wohl STRUVE durch seine Tabelle gezeigt, eine besondere Kategorie für sich, die jedenfalls nicht den einzelnen philosophischen Wissenschaften, sondern nur etwa der allgemeinen Philosophie beizuordnen wäre[1]. Gestützt auf eine Annahme eines letzten persönlichen Weltgrundes, umfaßt sie ebenso wie die allgemeine Philosophie auch eine ihr zugehörige Ästhetik, sowie ein praktisches und theoretisches Gebiet in dem Religionskultus, der Religionsmoral und in dem religiösen Glaubensbekenntnis.

Trotz des Fortschrittes, den die Einteilung der philosophischen Wissenschaften bei NATORP und STRUVE entgegen der ihnen zugrunde liegenden Aristotelischen Einteilung aufweist, ist sie noch immer einer weiteren Verbesserung bedürftig. Die Ästhetik von NATORP und STRUVE ist zwar nicht mehr eine Lehre etwa von Fertigkeiten, zu denen Kunstdarstellung und auch das Handwerk gehört, wie bei Aristoteles, doch ist sie lange noch keine allgemeine Ästhetik, sondern höchtens Kunstwissenschaft im Sinne von MAX DESSOIR. Das Postulat des Gestaltens (bei STRUVE schöpferische Gestaltung) faßt nur das Schöne der Kunst, nicht dasjenige der Natur ins Auge, weiterhin die Ästhetik nur von der Seite des Künstlers, weniger von der des Kunstgenießenden. Der Ästhetik als Lehre von der künstlerischen Gestaltung entspräche nicht das ganze Gebiet der theoretischen und der praktischen Wissenschaften, sondern etwa die Lehre von der wissenschaftlich-schöpferischen Einsicht und die von dem pflichtgetreuen sozialen Wirken. Denn eine schaffende Betätigung, eine Gestaltung, gibt es für jedes Gebiet, sowohl für das ästhetische wie für das theoretische und praktische. Die allgemeine Ästhetik ist ein weiterer Begriff als derjenige, der einer Ästhetik zugrunde liegen kann, wie sie in der Einteilung der philosophischen Wissenschaften bei NATORP und STRUVE definiert wird.

Diese Unklarheit in der Unterscheidung der Haupt-

---

[1]) PAUL NATORP, Philosophische Propädeutik, S. 52: „Im Vergleich mit den drei fundamentalen Weisen objektiver Gestaltung, Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, bedeutet Religion nicht eine vierte, eigene Gestaltung — und somit Erkenntnisweise. Sie macht vielmehr von allen dreien Gebrauch, indem sie sie zugleich zu überbieten und sich zu unterwerfen strebt.“

momente der Einteilung und diese Einengung eines an sich viel weiteren Begriffes ist der Anhänglichkeit an den Begriff Ποίησις zuzuschreiben. Sie wird auch dann nicht aufgehoben, wenn man etwa meint, daß der Kunstgenießende das ihm Dargebotene geistig reproduzieren müsse, was einer umgekehrten Gestaltung gleichkäme. Mit gleichem Rechte gibt es eine ähnliche Umkehrung für die wissenschaftliche Auffassung einer Sache und auch für das ethische Einfühlen [1]) in die Rechte des Mitmenschen. Jedes Verständnis, jedes „Einfühlen" in irgendwelchen Vorgang oder irgendwelche Erscheinung läßt sich schließlich als eine Reproduktion („innere Nachahmung" von Groos) des fremden Wesens in dem eigenen Bewußtsein auffassen.

Die Gestaltung ist also nicht das lösende Wort für das Verständnis der Ästhetik und des ästhetischen Verhaltens.

Ist es vielleicht die eben berührte Einfühlung? Sagt ja Theodor Lipps, daß „der Grundbegriff der heutigen Ästhetik der Begriff der Einfühlung" sei [2]). Wir sprachen aber eben von einer ethischen Einfühlung. Eine solche erkennt, wie wir sahen, auch Lipps an. Also ist nicht jede Einfühlung eine ästhetische Einfühlung [3]). So wird denn doch jedenfalls das Merkmal der Ästhetik nicht die Einfühlung sein, wenn sie auch wirklich einen „Grundbegriff für die Ästhetik" bilden sollte. Ist sie doch auch für die anderen geistigen Gebiete von einer großen Bedeutung. Dient sie nämlich zum Erlangen eines logischen Verständnisses der Erscheinungen, so haben wir es mit der intellektuellen Einfühlung zu tun; bedeutet sie ein Erwägen von Aufgaben, die der Mensch vollbringen soll, so ist sie von ethischer Art.

Die Anerkennung der tiefen Bedeutung der logischen Einfühlung, des Weges, wie man zum Verständnis einer

---

[1]) „Die Einfühlung mit dem Bewußtsein der Wirklichkeit des Eingefühlten ist ethische Einfühlung. Die Tatsache dieser Einfühlung ist die Tatsache des Altruismus." Lipps, Leitfaden der Psychologie, S. 200.

[2]) Zukunft, Jahrg. 1906, XII, S. 100 ff.

[3]) Lipps, Ästhetik II, 34.

Sache gelangt, liegt gewissermaßen schon der Philosophie der Griechen zugrunde. Der Begriff der logischen Einfühlung ist ja mit der von EMPEDOKLES[1]) zuerst klar hervorgehobenen Tatsache, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird, verwandt. Nur ist die Einfühlung vielleicht ein weiterer Begriff. Er kann nämlich wohl auch mit dem kontradiktorischen Satz von ANAXAGORAS, daß nur Ungleiches durch Ungleiches erkannt werden kann (Kälte durch Wärme, Gesundheit durch Krankheit, Nässe durch Trockenheit usw.) in Einklang gebracht werden. Sieht nämlich der menschliche Geist etwas Verwandtes, so eignet er sich das mit Leichtigkeit an; bei Fremden, Entgegengesetzten geht das nicht so leicht, aber er sucht es doch in sich aufzunehmen, zu assimilieren, und es gelingt ihm dies auch. Allmählich wird auch das Fremde sein Eigen. Dadurch ist ja überhaupt nur der Fortschritt, die Entwicklung, Ausweitung unserer Erkenntnis möglich. Es ist so wie mit den Assoziationen; verbunden wird miteinander Gleichartiges sowie Entgegengesetztes. Einfühlung ist ein Stadium eines geistigen Vorganges, der neben ihr andere Momente umfaßt, die Assoziation, die Assimilation und Apperzeption. Einfühlung ist gewissermaßen die Apperzeption in statu nascendi. Da die ästhetische Einfühlung, vermöge der Eigenart, die im Ästhetischen, nicht in der Einfühlung an sich liegt, in gewisser Hinsicht in diesem status nascendi verbleibt, so ist der Standpunkt der extremen Einfühlungsästhetiker, wie z. B. LIPPS[2]) es ist, am Ende doch zu verstehen. Jedenfalls muß für die ästhetische Einfühlung auch dieselbe Weite gewahrt werden wie für die logische. Similis simili gaudet und die damit verwandten Sprüche von EPICHARM[3]) müssen ergänzt werden. Auch das

---

[1]) ÜBERWEG, System der Logik[5], 111. ARISTOTELES, X, De anima I, 2, 404 b, 13, 17.

[2]) LIPPS meint, die ästhetische Einfühlung sei eine „volle Einfühlung“. Ästh. I, 125.

[3]) DIELS Fragm. der Vorsokr., S. 95, zit. von O. KULPE in „Anfänge der psychol. Ästhetik bei den Griechen“ in „Philos. Abh. zum 70. Geburtstage von MAX HEINZE“, S. 109.

Neue, Ungewöhnliche gefällt. Ästhetische Einfühlung ist nicht bloß das „innerliche Miterleben“ (LOTZE), die „innere Nachahmung“ (GROOS)[1]) von Verwandtem, Ähnlichem, sondern auch von Fremdem.

Wenn auch die Einseitigkeit LIPPSens[2]) mit seiner „ästhetischen, vollen Einfühlung“ zu verstehen ist, so ist das eine sicher, daß die Ästhetik nicht in der Einfühlung aufgeht. Eine solche Annahme wäre ebenso einseitig, wie die Identifizierung des Ästhetischen mit der Gestaltung.

Nicht die Gestaltung, nicht die Einfühlung erklärt das Wesen der Ästhetik, sondern die Ansicht, daß das Kunstgenießen ein — Spiel[3]) sei. In der Tat, die Ästhetik als die Lehre über spielendes Verhalten des Geistes reiht sich in einer gleichartigen Weise sowohl den theoretischen Wissenschaften als den Lehren über das lernende und untersuchende Verhalten an, wie auch den praktischen, als den Lehren über das Verhalten, das beobachtet werden muß, um gewisse reale Ziele zu erreichen.

Der Spielende wie der Kunstgenießende überläßt sich einer Funktionslust, sei es eines körperlichen odes eines geistigen Vermögens, ohne ein Ziel vor Augen zu haben, der theoretisch Tätige unterrichtet sich, untersucht die Tatbestände; der praktisch Tätige strebt Zielen zu. Der geistig Spielende ist nicht auf strenge Begriffsbestimmungen bedacht, seine geistige Tätigkeit assoziiert nicht streng zueinander gehörende Gattungsbegriffe, um ein System zu schaffen, sondern leistet sich die gewagtesten Vergleiche,

---

[1]) GROOS, Der ästhetische Genuß, S. 179.

[2]) Wie LIPPS oft einen Inhalt dort sieht, wo er gar nicht vorhanden ist, beweisen manche Stellen seiner sonst mit Recht sehr hochgeschätzten Schriften. So gebraucht LIPPS in seiner Ästhetik mit Vorliebe das Zeitwort „Darin liegen“, ja gar das bloße „Liegen“, das sich doch nicht viel von einem fast inhaltsleeren Hilfszeitwort unterscheidet. Dieses „Darinliegen“ und „Liegen“ soll nicht etwa eine Kleinigkeit, sondern etwas gar Wichtiges in den grundlegenden Fragen der Ästhetik ausdrücken. Ästhetik I an verschiedenen Orten.

[3] Vgl. die Schriften von SCHILLER, SPENCER, GRANT ALLEN, GROOS u. a. m. K. WIZE, Über den Zusammenhang von Spiel, Kunst und Sprache. Zeitschr. f. Ästh. und allg. Kunstw. von MAX DESSOIR II, 174 f.

ergeht sich mit Lust in Paradoxen, Witz, Metonymien, Metaphern, Hyperbeln [1]) usw.; der geistig Spielende ist nicht wissenschaftlich tätig. Sein Wohlgefallen ist ferner „interesselos“, unabhängig und frei von praktischen Zwecken. Das sind Unterschiede, die sich aus der Einteilung jedweder Betätigung, so auch der geistigen nach Spielen, Lernen und Arbeiten, von selbst ergeben. Die Ästhetik ist die Lehre vom Spiel, die theoretische Wissenschaft die von der Gelehrsamkeit, die praktische die vom **Wirken**, von der Pflicht.

Wie auf die eben angegebene Einteilung der menschlichen Tätigkeiten und der ihnen entsprechenden philosophischen Wissenschaften auch die erbitterten Feinde der sogenannten ästhetischen Spieltheorie von selbst kommen, wenn sie nur das verpönte Wort Spiel nicht beängstigt, zeigen an verschiedenen Orten die Erwägungen von einem von ihnen, von THEODOR LIPPS [2]), so z. B.:

„Es gibt in Wahrheit drei Arten des realen Tuns. Einmal das Tun in der Sphäre der Phantasie, das sich Richten des Willens auf bloße Gegenstände der Phantasie, das lediglich ‚gedankliche‘ Arbeiten, sich Bemühen, Standhalten, Überwinden, Entscheiden, strebende Fortgehen von einem zum anderen, Anlangen bei einem Punkte, in welchem das Streben sich befriedigt. Es gibt daneben das intellektuelle Tun, oder das Tun des Verstandes, das Nachdenken, Sichbesinnen, Urteilen, Schließen usw. Und es gibt endlich

---

[1]) EMPEDOKLES, Χάρις στυγέει δύστλητον Ἀνάγκην. DIELS Fragm. der Vorsokr., S. 217. VOLKELT, System der Ästh. I, 180: „NOVALIS sagt, daß der Dichter, während der Philosoph alles ordne, alle Bande auflöse.“ NOVALIS, Ergänzungsband, herausgeg. v. BRUNO WILLE, Leipzig 1901, S. 385.

[2]) Es sei hier auch eine Definition des Gefühls der Schönheit von LIPPS angeführt, die vollends mit einer Definition vom geistigen Spielen in Einklang ist: „Das Gefühl der Schönheit ist, allgemein gesagt, Lebensgefühl. Es ist das Lustgefühl an der Kraft, an der Fülle, der inneren Einstimmigkeit oder Freiheit der Lebensmöglichkeiten und Lebensbetätigungen; oder es ist das Lustgefühl am ungehemmten Sichausleben.“ Ästh. I, S. 156. Dasselbe ließe sich vom ballspielenden Knaben sagen, nur würden an Stelle der geistigen Gefühle etwa die körperlichen Muskelgefühle treten.

das Tun, das erst sich befriedigt in realem Dasein, d. h. in Empfindungen und dem Bewußtsein, daß etwas wirklich sei. In welchen Sphären auch sich das Tun vollzieht, immer ist es dasselbe reale Tun, oder kann es sein"[1]).

Ähnlich spricht sich LIPPS an einer anderen Stelle seiner Ästhetik[2]) aus:

„Das Tun, von dem ich hier rede, ist von mancherlei Art. Es ist etwa mein intellektuelles Tun. Ich freue mich der kraftvollen Tätigkeit meines Denkens, des Vermögens, Vielerlei geistig zu umfassen. Ich fühle mich befriedigt in der Konzentriertheit der geistigen Arbeit, im Zusammengefaßtsein derselben in einem Punkte oder Ziel.

Ein andermal ist mein Tun auf praktische Zwecke gerichtet. Es ist das Wollen praktischer Zwecke, und das Vollbringen. Auch hier ist die Lust gebunden an die Kraft des inneren Tuns, an den Reichtum seiner Inhalte, und die Einstimmigkeit des Tuns mit sich, und seine Zusammenfassung in einheitlichen Zielen.

Schließlich ist mein Tun vielleicht auch nur das Tun, das besteht im Erfassen und Festhalten eines Gegenstandes, die in sich einstimmige, aber innerlich freie Zuwendung zu einem Wahrgenommenen oder Vorgestellten, und die freie Wiederabwendung, das aktive Hin- und Hergehen, das Zusammenfassen und Gliedern, das Eindringen, das innerliche Aneignen und Beherrschen."

Die Auffassung des Seelenlebens, als eine Betätigung, so wie LIPPS es darstellt, kehrt überhaupt öfters bei den modernen Denkern wieder. Es sei an die hier schon angeführte Stelle aus dem System von WUNDT (II³ 157) erinnert. MAX DESSOIR spricht sich ebenfalls sehr interessant in demselben Sinne aus: „Unter Seele ist nicht ein Bündel von Vorstellungen, auch nicht ein Tummelplatz für selbständige Vermögen zu verstehen, sondern eine Krafttätigkeit, genauer ein Inbegriff von Tätigkeitsrichtungen"[3]).

[1]) LIPPS, Ästhetik I, 129.
[2]) I, 98 f.
[3]) Ästhetik 164.

M. Straszewski stellt geradezu dem alten, ehrwürdigen Augustinisch-Cartesianischen cogito, ergo sum sein modernes „Ich fühle mich tätig, also bin ich“, entgegen[1]). Die ästhetische Verhaltungsweise insbesondere als eine Tätigkeit, der ästhetische Genuß als eine „Funktionslust“ [2]), bildete den Ausgangspunkt des Buches „Reflexions critiques sur la pöésie et la peinture“ des vortrefflichen Abé du Bos. Es ist dies nicht nur ein Buch, das eines der einflußreichsten Ästhetiken des 18. Jahrhunderts war und Lessing als Vorbild für seinen Laokoon diente, sondern auch das Werk eines der ersten Vertreter der ästhetischen Spieltheorie. Zwar widerspricht Grant Allen der Auffassung des ästhetischen Verhaltens als Tätigkeit, indem er den passiven Charakter[3]) des Kunstgenusses im Gegensatz zu dem des Spiels betont, aber einer anderen Ansicht ist Heinrich von Stein. „Der (ästhetische) Eindruck kommt zustande durch innere Tätigkeit. Also ist bereits die Empfänglichkeit

---

[1]) Przegląd filozoficzny, Jahrgang 1902. Vgl. „Die polnische Philos. der letzten 10 Jahre“ von H. Struve im „Archiv für Gesch. der Philos.“ XVIII. Neue Folge XI, 1905, S. 287. Der Gedanke Straszewskis ist in der polnischen Philosophie um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts begründet. Dieselbe stützt sich vorzugsweise auf die Ideen Schellings und Hegels, beschäftigt sich viel mit einer Vorzugsstellung des Willens in dem Geistesleben und nennt sich selber gern eine „Philosophie der Tat“ (Adam Żołtowski, August Cieszkowskis Philosophie der Tat), „Zukunftsphilosophie“, oft auch „Slavische Philosophie“. Bei Heinrich Korwin Kamienski, dem Verfasser der „Philosophie der materiellen Ökonomie der menschlichen Gesellschaft“ (Posen 1843—1845), lesen wir: „Ich vollbringe, also bin ich, ist die Philosophie der Zukunft; ich denke, also bin ich, ist die Philosophie der Vergangenheit“ (vgl. Libelt, Filozofja i krytyka[2] I, 142 und auch 105, 144, 162. Cieszkowski, Ojcze-Nasz I, 235). Während des Druckes dieser Arbeit ist Straszewskis Buch „Auf der Suche nach einer Synthesis“ erschienen. Dort erfahren wir, daß Straszewski Maine de Biran wohl kennt und hochschätzt. Für Maine de Biran ist der Gedanke: „Toute notre connaissance dérive de l'activité“ ein Ausgangspunkt für seine Erkenntnislehre gewesen. Vgl. Maine de Biran par M. Couailhac p. 53 u. a. m. Ungefähr gleichzeitig mit Schelling in Deutschland wirkte in Polen Andreas Sniadecki, der in seiner im Jahre 1804 erschienenen „Theorie der organischen Wesen“ (§ 449) dem Willen in dem Geistesleben, im bewußten Denken der „tierischen Wesen“, eine Vorzugsstellung einräumt. (Vgl. auch Karol Libelt a. a. O. I, 162, das über Krolikowski gesagte.)

[2]) Ausdruck Max Dessoirs. Ästhetik, S. 208.

[3]) Überweg-Heinze IV[9], 458.

eine Tätigkeit[1]), eine Lebensäußerung der aufnehmenden Seele". Auf der Seite 6 desselben Buches von Stein finden wir: „Die ästhetische Hingenommenheit ist eine höchste Kraftbetätigung unseres inneren Lebens." „In einem großen Eindruck klingt die Unendlichkeit unseres inneren Vermögens an." Und gar Theodor Lipps in seiner Ästhetik II, 7 meint, doch schon mit Unrecht und im Widerspruch mit den oben angeführten eigenen Gedanken: „Diese Gefühlsneutralität des Urteilens, Meinens, Glaubens der wirklichen oder vermeintlichen Erkenntnis, diese Kühle, die den Verstandesakten als solchen eignet, liegt, wie gesagt, daran, daß diese Akte keine Tätigkeit, oder kein sich Auswirken einer Kraft, keine innere Arbeitsleistung in sich schließen." Man beachte „diese Akte keine Tätigkeit", dieselben Worte, nur das eine dem Lateinischen entnommen; mit eben demselben Rechte würde man sagen können, „diese Tätigkeiten kein Akt."

Das Ergebnis vorliegender Arbeit möge folgendermaßen kurz zusammengefaßt werden:

1. Die Aristotelische Einteilung der philosophischen Wissenschaften kann durch die Deutsche Dreiteilung der Seelenkräfte nach Denken, Fühlen und Wollen nicht ersetzt werden. Wir müssen mit der Einteilung der philosophischen Wissenschaften zu Aristoteles zurück.

2. Die Aristotelische Einteilung muß jedoch verbessert werden. An Stelle der „poetischen" Wissenschaften müssen die modern aufgefaßten „ästhetischen" Wissenschaften treten.

3. Den ästhetischen Wissenschaften liegt nicht eine Gestaltung als solche zugrunde, denn es gibt Gestaltungen auch von anderer Natur.

4. Auch die Einfühlung ist keine Erklärung für die Ästhetik, da es auch andere Einfühlungsarten gibt.

5. Das ästhetische Verhalten ist eine freie,

---

[1]) H. v. Stein, Vorlesungen über Ästhetik, S. 3.

„begriffslose“ und „interesselose“ Betätigung des menschlichen Geistes, ein geistiges Spielen.

Eine Tabelle der Wissenschaften, die im Sinne von den eben berührten Behauptungen zusammengestellt ist, dürfte folgendes Aussehen haben:

		Wissenschaften	
	Ästhetische	Theoretische	Praktische
		Betätigung	
	Freie (spontane, spielende) Spielen	Lernende (untersuchende) Lernen	Zielzustrebende Arbeiten
		Ideale (Vollkommenheiten)	
	Das Schöne	Das Wahre	Das Gute
		Vermögen	
	Geschmack	Wissen	Gewissen
Beziehungsmomente: Welt Allgemeine Kosmologie	Allgemeine formale und reale Ästhetik der Natur	Mathematik Naturwissenschaften	Teleologie Technik Wirtschaftslehre
Beziehungsmomente: Mensch Allgemeine Anthropologie	Allgemeine formale und reale Ästhetik des Menschlichen	Logik Psychologie (individuelle und Völkerpsych.)	Allgem. Soziologie Ethik (Pflichten- und Rechtslehre)
Beziehungsmomente: Gott Allgemeine Theologie	Kultus Religiöse Kunst	Glaubenslehre Theologische Wahrheiten	Religionsmoral Lehren von den religiösen Pflichten und Verheißungen

Idee und Hypothese bei Kant.

Von **Ernst Lehmann**, Niesky.

Inhalt.

Die auf naturwissenschaftlichem Boden erwachsene neuere Erkenntniskritik (Mach, Poincaré, Hertz) löst viele Probleme, die einer älteren Betrachtungsweise als gegenständliche, Tatsachen betreffende erschienen, in Probleme methodischer Natur auf, die als gegenständliche gefaßt Scheinprobleme sind. Kants Ideenlehre bietet ein Analogon zu diesem Bestreben. Seine kritische Betrachtung löst die Ideen in regulative, heuristische Prinzipien auf. Als solche enthalten sie keinen irrationalen Tatsachenrest; in ihnen schaltet die Vernunft autonom, „indem der Gegenstand außer dem Begriff nicht angetroffen wird". Da die Hypothese auf Tatsachen zielt, sind somit Idee und Hypothese völlig disparate Begriffe.

Die nähere Untersuchung zeigt indes, daß in den Ideen Kants Probleme methodischer und solche gegenständlich-faktischer Natur unklar verquickt sind. Die Untersuchung der Ideen Kants ist daher von folgenden Fragen geleitet:

1. Inwiefern sind die Ideen lediglich „heuristische Fiktionen" methodischer Natur? Inwiefern sind sie voraussetzungslos? Inwiefern involvieren sie bestimmte Voraussetzungen tatsächlicher Natur?
2. Sofern durch die Ideen Probleme gegenständlicher Natur bezeichnet werden, wird gefragt nach der Abgrenzung von Idee und Hypothese auf Grund ihrer logischen Kriterien.

   Erörtert werden: die Ideen des räumlichen Weltganzen, der Totalität der vergangenen zeitlichen Veränderungen, der Totalität der Teilung der Materie, der Kausalität, Homogeneität, Spezifikation, Kontinuität, Naturzweckmäßigkeit, die psychologische Idee, die Idee der Willensfreiheit, die Gottesidee.

Die Untersuchung gelangt zu folgenden Gruppen:

1. Ideen bzw. Momente an ihnen, die durch sich selbst verifiziert sind, indem sie keine Probleme gegenständlich-faktischer Natur betreffen.

   Hierher gehören die Ideen des räumlichen Weltganzen, der Totalität der vergangenen zeitlichen Veränderungen, der

Totalität der Teilung der Materie, sofern lediglich der **Begriff** der Totalität in Frage kommt, abgesehen von ihrer Besonderheit als endlicher oder unendlicher Größe, weiterhin die Idee der Kontinuität, der Naturzweckmäßigkeit und Willensfreiheit.

Als methodische Maximen enthalten sie keinen Tatsachenrest. Werden sie zu Dingen, Kräften, Vermögen hypostasiert, so entstehen Scheinprobleme.

Ein Gleiches gilt von der Idee des Selbstbewußtseins, die eine einzigartige Stellung einnimmf.

2. Ideen als heuristische Prinzipien, die bestimmte Voraussetzungen faktischer Natur involvieren, deren Geltung weder restlos verifiziert, noch auch je widerlegt werden kann, Voraussetzungen, die aber gemacht werden, sei es als Postulate, sei es als Desiderate zum Zweck der Wissenschaft.

   Hierher gehören die Ideen des Kausalzusammenhanges, der Homogeneität, Spezifikation.

3. Die in den Ideen enthaltenen Restprobleme faktischer Natur.

   Hier sind Idee und Hypothese gegeneinander abzugrenzen.

   a) **Empirische Restprobleme.** Sie werden aufgegeben durch die Ideen, die einem Reihenprozeß entspringen. Hierher gehört die Frage nach der Begrenztheit oder Unbegrenztheit der Welt nach Raum und Zeit, sowie der Teilung der Materie; ebenso die von der Idee der Homogeneität aufgeworfene Frage nach der Existenz eines Grundstoffes, einer Grundkraft in der äußeren Natur.

   Hypothetische Lösungen sind hier müßig und wertlos, da die absolute Totalität kein Gegenstand der Erfahrung ist.

   Gegenstand der Hypothese können daher nur sein: begrenzte kosmische Massen, relative Anfangszustände der Welt, relativ einfache und konstante Elemente der Materie, relativ gleichartige Größen: relativ einfache Kräfte und Stoffe.

   b) **Transzendente Restprobleme.** Sie werden aufgegeben durch die Ideen, die durch **einen** Akt der Konzeption gesetzt werden. Hierher gehören die Idee der Naturzweckmäßigkeit, sofern sich ein faktisches Problem überhaupt aus ihr ableiten läßt, auf psychologischem Gebiet die Frage nach dem Verhältnis des Selbstbewußtseins zu dem psychophysischen Zusammenhang, die Frage nach dem Verhältnis des Psychischen und Physischen überhaupt. — Die Gottesidee scheidet aus der Reihe der theoretisch formulierbaren Probleme aus. Bei Kant sind methodische und religiöse Gesichtspunkte unklar verquickt. Die Momente der absoluten Spontaneität und Nichtanschaulichkeit machen bei diesen Ideen die Anwendung der Hypothese unmöglich.

   Idee und Hypothese bleiben danach scharf getrennte Begriffe.

   Die Idee charakterisieren die Momente der absoluten Totalität, Spontaneität und Nichtanschaulichkeit. Die Hypothese

fordert zur Erklärung begrenzter Tatsachenkomplexe relativ letzte, einfache, konstante Elemente, die in Raum und Zeit anschaulich darstellbar sind. — Absolute Aussagen sind entweder durch sich selbst verifiziert, oder sie sind es gar nicht; sie als Hypothesen bloß wahrscheinlich zu machen, ist ein Widerspruch in sich selbst. — Die scharfe Trennung Kants bleibt also zu Recht bestehen.

Einleitung.

Die auf dem Boden der neueren Naturwissenschaft, im besonderen der mathematischen Physik, erwachsene erkenntniskritische Richtung, wie sie namentlich von Hertz, Mach und Poincaré vertreten wird, ist charakterisiert durch das Bestreben, den Faktor der freien Selbsttätigkeit in der Bildung von Definitionen, Handhabung von Methoden und Schaffung von Bildern zum Zweck der intellektuellen Beherrschung der Naturerscheinungen immer mehr ans Licht zu stellen. Hier wird ein Gebiet unbedingter logischer Herrschaft anerkannt, hier und nur hier. „Nur über Begriffe, deren Inhalt wir selbst bestimmt haben, erstreckt sich unsere logische Herrschaft.“ [1]) — Im Zusammenhang damit steht die Tendenz, viele Probleme, die die ältere Betrachtungsweise als Probleme gegenständlich-tatsächlicher Natur betrachtet, in Probleme der Definition, zweckmäßigen Darstellung und der Eigenart von Methoden aufzulösen. Ja es herrscht zum Teil das Bestreben, alle nicht rein empirischen Probleme, sofern sie letzte Tatsachen und Tatsachenverhältnisse betreffen sollen und deshalb, sei es metaphysisch gelöst, sei es als absolut unlösbar erkannt wurden, in Scheinprobleme aufzulösen und damit zu beseitigen. „Die Probleme werden entweder gelöst oder als nichtig erkannt.“ [2]) Scheinprobleme entstehen, indem begriffliche Hilfsmittel hypostasiert werden.

So grundverschieden nun auch Voraussetzungen und Ziele der genannten erkenntniskritischen Richtung von

---

[1]) Mach, Erkenntnis und Irrtum, S. 379.

[2]) Mach, Analyse der Empfindungen[3], S. 278.

denen des transzendentalen Idealismus Kants sind, so bestehen doch gerade in den vorhin bezeichneten Gesichtspunkten gewisse verwandte Beziehungen beider.

Auch Kant ist bemüht, metaphysische Probleme teils in Scheinprobleme, teils in methodische Probleme aufzulösen. In diesem Sinne stellt Kant den Satz in seiner Ideenlehre auf: „daß alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, schlechterdings beantwortlich sein müssen und daß die Entschuldigung mit den Schranken unserer Erkenntnis, die in vielen Naturfragen ebenso unvermeidlich als billig ist, hier nicht gestattet werden könne" [1]). Und warum? „Weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, uns auch tüchtig machen muß, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem Begriff nicht angetroffen wird." [2]). Danach gibt es einerseits nur empirische Probleme; die sogenannten metaphysischen Probleme sind Scheinprobleme; sofern sie einen berechtigten Kern enthalten, ist dieser wesentlich methodischer Natur. Auch eine nur hypothetische Lösung solcher metaphysischer Probleme darf danach nicht verstattet werden. Scheinprobleme werden nicht durch metaphysische Hypothesen gelöst, sondern gelöst, indem sie als nichtig erkannt werden. So bezeichnen die Ideen gar keine Gegenstände, weder empirische noch intelligible. Es schließt darum eine vollständige Verkennung ihrer methodischen Stellung im System der Wissenschaft ein, wenn sie zu transzendentalen Hypothesen gemacht werden. Die Ideen enthalten keinen irrationalen Tatsachenrest, dem man durch Hypothesen beikommen könnte. Der Erkenntniswert der Ideen ist bezeichnet durch ihre Funktion als „heuristische Fiktionen" [3]), die der Verstandeserkenntnis Richtlinien geben in der Richtung auf größtmögliche systematische Einheit. Ihr logisches Kriterium ist das Moment des Unbedingten im Verhältnis zur Bedingtheit der Er-

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft (Kehrbach), S. 537 f.
[2]) Kr. d. r. V., S. 392.
[3]) A. a. O. S. 587.

fahrungserkenntnis. In der Hypothese dagegen werden mögliche Gegenstände der Erfahrung oder mögliche gegenständliche Beziehungen an Gegenständen der Erfahrung angenommen[1]). Die „Möglichkeit“ bedeutet im Sinne des Kritizismus die Darstellbarkeit in den allgemeinen Formen der Anschauung: Raum und Zeit.

Ob die mögliche Verifikation durch Empfindung als der Materie der Erfahrung auch von KANT durchgehends verlangt wird, ist dabei fraglich. In allgemeiner Erörterung verlangt KANT eine solche: „Die Erscheinungen verlangen nur erklärt zu werden, soweit ihre Erklärungsbedingungen in der Wahrnehmung gegeben sind[2]). In der Anwendung dagegen erweist sich das Kriterium der möglichen Empfindung auch für KANT als zu eng. So bezeichnet KANT den Äther der Physik als eine zulässige „Meinung“. Ja das elektrische und das magnetische Fluidum ist für KANT nicht bloß eine Sache der Meinung; KANT glaubt vielmehr wie seine Zeitgenossen fest an deren Wirklichkeit: „So erkennen wir das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des Eisenfeilichts, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffes uns nach der Beschaffenheit unserer Organe unmöglich ist.“[4]) Ja eine Annahme wie die der leeren Räume zum Zweck der Erklärung der Unterschiede der Dichte der Materie bezeichnet KANT auch als eine Hypothese[5]). Der Begriff der Hypothese schließt also auch Annahmen ein, die ihrer Natur nach durch Empfindung nicht verifiziert werden können. Jene Annahme könnte sogar als eine notwendige Voraussetzung gelten, falls die Verschiedenheit der Dichte sich nicht anders erklären ließe[6]).

Die entscheidende Anforderung, die von KANT an eine brauchbare Hypothese gestellt wird, ist, daß sich die gemachte Annahme als fähig erweise zur Erklärung vorgelegter Erscheinungen, daß „aus dem angenommenen Grunde die Folgen richtig fließen“. Die Hypothese wird desto unbrauchbarer, je mehr Hilfsannahmen noch eingeführt werden müssen. Das Muster einer Hypothese sieht KANT in der Copernikanischen Erklärung der scheinbaren Bewegung der Himmelskörper. Aus einer Voraussetzung haben sich bis jetzt alle Erscheinungen dieser Bewegung erklären lassen. So kann eine Hypothese zum „Analogon der Gewißheit“

---

[1]) Logik (3. Aufl. Neue Ausgabe von KINKEL), S. 94.
[2]) Kr. d. r. V., S. 396.
[3]) Logik, S. 74.
[4]) Kr. d. r. V., S. 207.
[5]) Metaph. Anf.gr. der Nat.Wiss. (2. Aufl.), S. 84.
[6]) Ebenda S. 83.

werden; absolute Gewißheit ist aber ausgeschlossen, sofern wir niemals wissen können, ob alle Konsequenzen aus einer gemachten Annahme objektiv gültig sind.

Sofern die Ideen überhaupt keine „Gegenstände" bezeichnen, erscheinen Idee und Hypothese also als völlig unvergleichbare Begriffe. KANT läßt jedoch neben der rein methodischen Bedeutung als regulativer Prinzipien noch eine auf „Dinge" bezügliche zu. KANT macht an anderen Stellen der Kritik einen Unterschied zwischen den kosmologischen Ideen einerseits und der psychologischen und theologischen Idee anderseits. Letztere „dienen nicht bloß zur Vollendung des empirischen Vernunftgebrauches, sondern trennen sich gänzlich davon ab und machen sich selbst Gegenstände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren objektive Realität auch nicht auf der Vollendung der empirischen Reihe, sondern auf reinen Begriffen a priori beruht" [1]). Es ist „nicht das mindeste, was uns hindert, diese Ideen auch als objektiv und hypostatisch anzunehmen außer allein die kosmologische, wo die Vernunft auf eine Antinomie stößt" (523). Die kosmologischen Ideen allein sind also bloße Geschöpfe der Vernunft; hier nur kann die Verantwortung nicht auf einen unbekannten Gegenstand geschoben werden [2]). Indem gewisse Ideen als denkmögliche, unbekannte, transzendente Dinge angesehen werden, treten sie aus dem Herrschaftsbereich des rein methodischen Idealismus heraus. Idee und Hypothese sind alsdann nicht völlig disparate Begriffe; indem sie auf „Dinge" bezogen werden, stehen sie auf gemeinsamem begrifflichen Boden. Sie bezeichnen Probleme gegenständlich-faktischer Natur. Sie werden um so mehr vergleichbar, wenn man beachtet, daß KANT, wie bemerkt, das Kriterium der möglichen Empfindung selbst nicht aufrecht erhält. Auch der Hypothese der leeren Räume kann „kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen" gegeben werden.

---

[1]) Kr. d. r. V., S. 450.
[2]) Vgl. a. a. O. S. 393.

Erscheint somit die Einheitlichkeit der KANTschen Ideenlehre bereits in seiner eigenen Reflexion gesprengt, so zeigt sich weiterhin, daß unter dem Titel der Ideen von KANT Probleme behandelt werden, die noch in anderem Sinne gegenständliche Probleme, nämlich empirische Grenzprobleme sind. Im besonderen sind in den kosmologischen Ideen methodische Prinzipien und Probleme gegenständlicher Natur in unklarer Weise verquickt, wie dies zum Teil bereits bemerkt worden ist [1]).

Im folgenden wollen wir nun an die Erörterung der einzelnen Ideen mit folgenden Fragen herantreten:

1. Inwiefern sind die Ideen lediglich „heuristische Fiktionen", die als solche keine Gegenstände bezeichnen? Inwiefern handelt es sich um voraussetzungslose Forschungsmaximen; inwiefern involvieren sie empirische Voraussetzungen?

2. Sofern durch die Ideen Probleme gegenständlich-faktischer Natur bezeichnet sind, erhebt sich die Frage nach der Abgrenzung von Idee und Hypothese auf Grund der logischen Kriterien beider Begriffe. Nicht die mögliche Verifikation durch Empfindung unterscheidet beide letztlich; es ist wesentlich das Moment des Unbedingten, das die Idee, das Moment der erklärenden Bedingung, das die Hypothese charakterisiert.

Sofern die Ideen lediglich methodische Prinzipien sind, ist ihre Gleichsetzung mit transzendentalen Hypothesen sinnlos; sofern sie gegenständliche Probleme bezeichnen, erscheint die Kategorie der metaphysischen Hypothese zulässig. Wir fragen mit KANT, ob sie haltbar ist, im besonderen: inwiefern metaphysische Hypothesen als Erklärungshypothesen gelten können; inwiefern sie als Ergänzungshypothesen anzusehen sind, — eine Unterscheidung, die auch KANT gelegentlich macht, indem er sagt,

[1]) Vgl. WUNDT, Philosophische Studien, Bd. II: „Kants Antinomien und das Problem der Unendlichkeit". RIEHL, Philos. Kritizismus, Bd. II: „Das kosmologische Problem des Unendlichen", S. 281 ff.

die Ideen, als Hypothesen verwendet, erklärten nichts, dienten nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauches, sondern „eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft“ [1]), die durch das Bedürfnis eines vollendeten Abschlusses der Erkenntnis charakterisiert ist.

1. Die Idee des räumlichen Weltganzen.

Mit Recht macht Riehl [2]) darauf aufmerksam, daß Kant nicht unterscheidet zwischen dem allgemeinen Raumschema und der empirischen Raumerfüllung. Die Idee des unendlichen Raumes als Form der Anschauung bezeichnet keinen Gegenstand, sie erschöpft sich in dem Gedanken der unbegrenzten Fortsetzbarkeit der Raumanschauung; sie schreibt einen Progressus in infinitum vor. Das Moment der Idee liegt hier wesentlich in der Erkenntnis dieser unbegrenzten Fortsetzbarkeit. Dieser Sachverhalt ist die Konsequenz der transzendentalen Ästhetik.

Anders verhält es sich mit der Idee der Totalität der Raumerfüllung. So wenig wie die Gesetze der empirisch bestimmten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus den transzendentalen Grundsätzen der Erfahrung abgeleitet werden können, ebensowenig können auf dem Standpunkt der Kritik a priori Aussagen gemacht werden über die Grenzen des empirischen Progressus in der Anschauung empirisch erfüllter Räume. Sofern die bestimmte koexistente Mannigfaltigkeit, die sich uns in der Raumform ordnet, a posteriori gegeben ist, gilt dies auch von der Bestimmtheit der räumlichen Verteilung. Kant selbst sagt: „Die Ursache der empirischen Bedingungen dieses Fortschritts — nämlich, auf welche Glieder und wieweit ich auf dergleichen stoßen könne, ist transzendental und mir daher notwendig unbekannt.“ [3]). Wenn Kant selbst die Idee der räumlichen Totalität des Universums auf einen progressus in indefinitum zurückführt, so scheint darin die

[1]) Kr. d. r. V., S. 581. 588.
[2]) Philos. Kritizismus, 1. Aufl., Bd. II, S. 297.
[3]) Kr. d. r. V., S. 404 f.

Anerkennung der Unlösbarkeit der Frage nach den Grenzen des Universums zu liegen; denn beim progressus in indefinitum bin ich berechtigt und zugleich verbunden, weitere Glieder aufzusuchen, wenngleich nicht vorauszusetzen[1]; es ist ein höheres Glied möglich, mithin die Nachfrage nach einem solchen nötig[2]; während es beim progressus in infinitum notwendig ist, weitere Glieder anzutreffen. Es wird also im letzteren Fall mehr behauptet. Bezeichnet KANT die räumliche Größe der Welt durch einen progressus in indefinitum, so bleibt folgerichtig die Frage offen, ob der progressus an sich begrenzt oder unbegrenzt ist, dieses „an sich" bezogen auf die Bestimmtheit der koexistenten Mannigfaltigkeit äußerer Empfindungen, die als solche gegeben, nicht durch subjektive Synthesis erzeugt wird.

Die Frage nach der räumlichen Ausdehnung des Universums gehört also nicht zu den Fragen, die schlechthin aufgelöst werden müssen; vielmehr ist sie eine wesentlich empirische, sofern über die gegebene Bestimmtheit der räumlichen Ausdehnung nichts a priori ausgemacht werden kann[3]; die Frage ist aber zugleich eine empirisch unlösbare, indem wir nie wissen können, ob die jeweils erreichten, sei es durch Beobachtung, sei es durch Rückschlüsse in den Bereich unserer Erfahrung gerückten äußersten kosmischen Massen die schlechthin äußersten sind. Gesetzt auch die Möglichkeit, daß die von uns erreichten Grenzen mit den räumlichen Grenzen des Universums zusammenfielen, so hätten wir doch kein Kriterium, dies zu entscheiden.

Durch sich selbst verifiziert ist also lediglich der Begriff der absoluten Totalität der koexistenten Mannigfaltigkeit äußerer Empfindungen, die sich uns räumlich ordnen. Er entsteht nicht in der von Glied zu Glied fort-

[1]) A. a. O. S. 415.
[2]) A. a. O. S. 417.
[3]) Wir schließen uns damit der Ansicht SCHOPENHAUERS, Parerga I (Berlin 1862. S. 114) an, der auch RIEHL a. a. O. S. 296 beipflichtet.

schreitenden empirischen Synthesis; vielmehr entsteht er in der Reflexion über die Eigenart dieses Prozesses. Im Licht dieser Idee entsteht die methodische voraussetzungslose Maxime: „Wir sollen nie die jeweilig erreichten räumlichen Grenzen des Universums für absolute halten, vielmehr die Möglichkeit, weiterhin erfüllte Räume anzutreffen, unbegrenzt offen halten.“ Diese Maxime folgt aus jener Idee der Totalität, die in dem Moment, wo sie konzipiert ist, auch damit zugleich verifiziert ist, in der Tat ein „bloßes Geschöpf der Vernunft“. Dagegen ist die Frage nach der Begrenztheit der räumlichen Totalität eine wesentlich empirische; jedoch erkennen wir sie wiederum im Licht der Idee der Totalität als eine solche, die empirisch nicht lösbar ist. Jede hypothetische Lösung würde lediglich eine absolut unbestimmte Möglichkeit bezeichnen[1]). Auch würde eine hypothetische Annahme in der einen oder anderen Richtung für die Erklärung kosmischer Erscheinungen vollständig bedeutungslos sein. Zur Erklärung von Störungen in den jeweils bekannt gewordenen kosmischen Systemen können immer nur wiederum begrenzte, jeweils noch unbekannte Systeme bzw. Himmelskörper hypothetisch angenommen werden. Die Naturerklärung kann mit der Idee der Totalität schlechthin nicht in Kontakt gebracht werden. Die wissenschaftliche Bedeutung der letzteren erschöpft sich in der Tat in der Aufstellung der oben bezeichneten voraussetzungslosen Forschungsmaxime.

2. Die Idee der Totalität der vergangenen zeitlichen Veränderungen.

Kant behandelt das kosmologische Problem der räumlichen Totalität zusammen mit dem Problem der zeitlichen Totalität der vergangenen zeitlichen Vorgänge. Es

[1]) In dem besonderen Fall, daß die Verteilung der Materie als eine absolut diskontinuierliche gedacht wird, läßt sich in betreff der Zahl der diskreten Einheiten auf Grund einer kritischen Erörterung des Begriffs der unendlich großen Zahl folgern, daß dieselbe eine endliche sein müsse. Zu dem „Gesetz der bestimmten Zahl“ (Dühring) bekennt sich auch Kant gelegentlich; vgl. Kr. d. r. V., S. 425.

ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß dies nicht gerechtfertigt ist. Dies zeigt im besonderen der Begriff der leeren Zeit, der dem Begriff des leeren Raumes entsprechen soll. Während der letztere ein vollziehbarer Gedanke ist, kann ersterer nur als eine unwirkliche Abstraktion bezeichnet werden: Zeit ohne Zeiterfüllung ist ein bloßes Wort. Heben wir in Gedanken alles zeitliche Geschehen, sowohl äußere Vorgänge wie innere Erlebnisse, auf, so bleibt nichts zurück. Sagen wir, die Zeit fließe alsdann dennoch weiter, so ist dies eine psychologisch bedingte Täuschung, indem wir unvermerkt unser Bewußtsein als Substrat der Zeitvorstellung substituieren; alsdann aber haben wir eine erfüllte Zeit: nämlich den Ablauf unserer Bewußtseinsvorgänge.

Der Idee der Totalität der koexistenten Mannigfaltigkeit der äußeren Erscheinungen läßt nun KANT die Idee der Totalität der verflossenen sukzessiven Mannigfaltigkeit entsprechen. KANT gelangt zu einem analogen Resultat: Danach ist die Idee der Totalität vergangener Veränderungen lediglich der Ausdruck für die subjektive Nötigung zu einem regressus in indefinitum. Dieser gemäß sollen wir also über jede vergangene Zeitstrecke hinaus das Vorhandensein einer dieser vorangehenden erfüllten Zeit unbegrenzt offen halten, ohne gleich zu behaupten, daß wir eine solche auch in infinitum antreffen werden.

In der Tat ist dies eine durchaus voraussetzungslose Maxime der Forschung, der gemäß wir keinen hypothetisch angenommenen Anfangszustand der Welt (z. B. den der KANT-LAPLACEschen Theorie) für einen absoluten halten sollen, vielmehr uns „berechtigt“ und zugleich „verbunden“ halten sollen, nach vorangegangenen Weltveränderungen zu fragen. Auch diese Maxime bedarf keiner Verifikation durch Tatsachen; sie trägt, wie die Idee der Totalität selbst, ihre Verifikation in sich selbst.

Ist nicht aber gerade damit die Möglichkeit einer wirklichen Begrenztheit offen gehalten? Und doch schließt KANT auch hier eine solche Möglichkeit aus auf

Grund einer vermeintlichen Antinomie. Aber auch hier gilt, wie RIEHL in seinem oben zitierten Werk anführt, daß gerade die kritische Auffassung, wonach Raum und Zeit keine absolut realen substantiellen Wesenheiten bezeichnen, die Schwierigkeit, die zur Behauptung der Antithesis führt, die Begrenzung durch den leeren Raum, die leere Zeit, verschwinden läßt [1]). Ebenso liegt in der Behauptung des regressus in infinitum keine Schwierigkeit, wenn man nicht zugeben muß, daß eine unendliche Zeit bis zum gegenwärtigen Augenblick abgelaufen sei, daß vielmehr die Gegenwart stets nur einen Durchgangspunkt bezeichnet, in dem die Zeit verläuft wie durch jeden anderen in Gedanken festgelegten Punkt [2]).

Vielmehr ist auch das Problem der erfüllten Zeit, soweit wir lediglich die Zeitform ins Auge fassen und nicht die Kategorie der Kausalität zur Anwendung bringen, ein wesentlich empirisches Problem, das freilich wiederum seiner Natur nach empirisch nicht gelöst werden kann. Sofern über die erfüllte Zeit, also die Bestimmtheit der sukzessiven Mannigfaltigkeit a priori nichts ausgesagt werden kann — denn die Materie der sukzessiven Empfindungsmannigfaltigkeit ist unabhängig von unserer Synthesis gegeben, also auch gegeben in bezug auf ihre Begrenztheit oder Unbegrenztheit —, liegt ein absolut unlösbares empirisches Grenzproblem vor. Beide Möglichkeiten — die Begrenztheit wie die Unbegrenztheit — bleiben als durchaus sinnvolle, jedoch absolut unbestimmte Möglichkeit bestehen. Im besonderen ist die Idee der Begrenztheit durchaus vollziehbar, sobald man sich klar macht, daß das Bedürfnis, eine „leere“ Zeit dem Beginn der Veränderungen vorausgehen zu lassen, lediglich darauf beruht, daß wir unser

---

[1]) RIEHL a. a. O. S. 290: „Wir werden nicht länger sagen können, geschweige müssen, daß die Welt durch das Leere begrenzt wird; wir werden vielmehr sagen, daß die leere Vorstellung des Raumes, das bloße Schema unseres Vorstellens, durch die Welt begrenzt wird.“ — Diese Betrachtung gilt auch für die Zeit.

[2]) A. a. O. S. 287.

Bewußtsein unvermerkt zum Substrat dieser „leeren“ Zeit machen.

Erst die Anwendung des Verstandesbegriffes der Kausalität nötigt uns, diese Möglichkeit abzulehnen, so daß wir hier das empirische Grenzproblem in einem bestimmten Sinn lösen[1]). Die Idee des durchgängigen Kausalzusammenhanges bezeichnet indes selbst direkt kein hypothetisch angenommenes Verhältnis an Dingen, ist vielmehr, wie weiterhin noch zu erörtern ist, ein heuristisches Postulat, das allerdings die objektive Geltung einer gegenständlichen Beziehung zur stillschweigenden Voraussetzung hat. Fassen wir aber lediglich die formale Seite des Zeitproblems ins Auge, so ist ein empirisches Grenzproblem zu konstatieren, das als solches durch Hypothesen irgendwelcher Art nicht zu lösen ist. Eine bestimmte Annahme in der einen oder anderen Richtung wäre eine völlig müßige Hypothese. Zur Erklärung vergangener Weltveränderungen können immer nur wiederum relative Anfangszustände hypothetisch vorausgesetzt werden.

3. Die Ideen in betreff der Konstitution der Materie.

Im Licht der Idee der Totalität des erfüllten Raumes, der erfüllten Zeit ergab sich die voraussetzungslose methodische Maxime: „Wir sollen keine Grenze, auf die wir im Fortgang der Erfahrung stoßen, für eine absolute Grenze halten.“ Die gleiche Maxime in betreff der Konstitution der Materie müßte nun lauten: „Wir sollen keinen Teil der Materie, auf den wir im Fortgang der Erfahrung durch unmittelbare Wahrnehmung stoßen, oder den wir hypothetisch zur Erklärung gegebener Erscheinungen voraussetzen, für ein absolut letztes, konstantes, nicht weiter zerlegbares Element des äußeren Geschehens halten, sondern die Möglichkeit weiterer Zerlegung unbegrenzt offen halten.“ In diesem Sinn würde die Idee der Totalität der Teilung wiederum der Ausdruck für einen regressus in indefinitum

[1]) Vgl. Riehl a. a. O. S. 300.

sein, womit aber eben gesagt ist, daß es prinzipiell unausgemacht bleibt, ob der regressus in finitum oder in infinitum verläuft.

Kant aber überträgt bekanntlich den regressus in infinitum in der Teilung des mathematischen Raumes auf den physisch erfüllten Raum. Damit aber ist das Gebiet der voraussetzungslosen methodischen Erörterung verlassen. Daß die Kontinuität der Raumanschauung noch nicht ohne weiteres die Kontinuität der materiellen Raumerfüllung involviert, gibt zwar Kant vorübergehend sowohl in der Kritik wie in den Metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft zu: „Durch den Beweis der unendlichen Teilbarkeit des Raumes ist die der Materie noch lange nicht bewiesen." [1]). In der „Kritik" weist Kant gleichwohl dieses Bedenken wieder zurück, indem er die Möglichkeit einer diskontinuierlichen Beschaffenheit der Materie nur für deren intelligibles Substrat im Sinne der Leibnizschen Monadologie zuläßt, sie jedoch zurückweist für die Erscheinungswelt. Das letzte Element der Materie ist entweder räumlich ausgedehnt oder unausgedehnt. Denken wir es ausgedehnt, so schließt die endliche Ausdehnung ein Mannigfaltiges der Anschauung in sich — also, folgert Kant, auch die Notwendigkeit weiterer Teilbarkeit. Die Monade dagegen kann lediglich als eine mögliche konstitutive Idee gelten als mögliche Realität der intelligiblen Welt. Für die Erscheinungswelt ist von regulativer Bedeutung lediglich die Idee der unendlichen Teilbarkeit.

In den Metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft sucht Kant die Behauptung der unendlichen Teilbarkeit noch auf anderem Wege zu begründen. Sie erscheint dort als eine Konsequenz aus der dynamischen Auffassung der Materie. Das methodische Prinzip, das ihn dabei leitet, ist das Prinzip der Bedingung der Möglichkeit der Materie als eines raumerfüllenden, widerstehenden Mediums. Es kann hier nicht der Ort sein, den direkt geführten Beweis sowie die Widerlegung der „Hypothese" des Kraftzentrums mit endlicher Wirkungssphäre eingehend zu prüfen [2]). Wir haben dies um so

---

[1]) Met. Anf. d. N. W., S. 44. Vgl. Kr. d. r. V., S. 423 f.

[2]) Es gelingt Kant tatsächlich nicht, die Materie restlos in Kräfte aufzulösen. Teils operiert er inkonsequent mit einem beweglichen Substrat, an dem die Kräfte angreifen; teils substantialisiert er die

weniger nötig, als KANT selbst im weiteren Verlauf der Erörterungen daselbst den Wert seiner Theorie lediglich darin sieht, daß sie als eine Möglichkeit der anderen Möglichkeit: der Atomistik gegenübergestellt wird, wodurch die letztere auf den Wert einer Hypothese zurückgesetzt wird, während sie zuvor als anscheinend notwendige Voraussetzung den Titel eines „Grundsatzes" sich anmaßen konnte[1]. Methodische Gesichtspunkte verschiedener Art sind es, die die Kontinuitätsauffassung empfehlen, wobei anderseits gewisse Vorzüge der atomistischen Auffassung anerkannt werden, die jener wiederum abgehen.

So bietet in der Tat die Diskussion KANTS über die Konstitution der Materie den Anblick eines „Labyrinths"[2] methodisch ungleichartiger Gesichtspunkte, was KANT selbst gelegentlich zugesteht. Der Satz von der unendlichen physischen Teilbarkeit der Materie erscheint einerseits als ein voraussetzungsloses regulatives Vernunftprinzip und gehört darum zu den Fragen, die schlechterdings beantwortlich sein müssen; sodann erscheint er als Folgerung aus der dynamischen Auffassung der Materie, die ihrerseits wiederum a priori deduziert wird aus der Bedingung der Möglichkeit der Materie; schließlich aber erscheint derselbe lediglich als der Ausdruck einer Kontinuitätshypothese, die gegenüber der atomistischen Hypothese gewisse Vorzüge, wenngleich auch gewisse Nachteile aufzuweisen hat.

Soll der Bereich voraussetzungsloser Methode nicht überschritten werden, so können wir lediglich die bereits bezeichnete Forschungsmaxime aufstellen: „Wir sollen kein Element der Materie, auf das wir im Fortgang der Erfahrung stoßen, als ein absolut letztes konstantes Element auffassen, sondern die Möglichkeit weiterer Zerlegung unbegrenzt offen halten, nicht aber ihre Notwendigkeit behaupten."

Damit ist aber das Problem der Konstitution der Materie nicht erschöpft. Fassen wir die objektiv-gegenständliche Seite des Problems ins Auge mit Rücksicht auf das Verhältnis von Idee und Hypothese. KANT selbst erkennt diese Seite an, wenn er einerseits die Monade als mögliche konstitutive Idee gelten läßt, anderseits seine Kontinuitätsauffassung als mögliche Hypothese der Atomistik (in der Gestalt der Theorie der Kraftzentra wie in der Gestalt der

---

Kraft selbst in unklarer Weise, so z. B. wenn er davon redet, daß die Kraft wachse, wenn sie auf einen kleineren Raum zusammengepreßt werde, wobei offenbar aus der Kraft ein elastischer Körper gemacht wird.

[1]) Metaph. Anf. d. N. W., S. 83.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 48.

Korpuskulartheorie) als einer ebenfalls möglichen Hypothese gegenübergestellt.

Wie gestaltet sich das Verhältnis von Idee und Hypothese in der Atomistik? Wir sehen dabei von ihren besonderen Formen: der monadologischen wie der korpuskulartheoretischen ab. Denn es wäre durchaus nicht zutreffend, die Frage nach dem Unterschied von Idee und Hypothese dahin zu entscheiden, daß wir der unausgedehnten und darum anschaulich nicht darstellbaren, nur dem begrifflichen Denken gegebenen Monade als Kraftzentrum die Bezeichnung einer Idee, dem ausgedehnt gedachten Atom die Bezeichnung einer Hypothese verleihen.

Das logische Charakteristikum der Idee ist hier wesentlich das Moment des Unbedingten und nicht lediglich das des wesentlich bloß Denkbaren, anschaulich nicht Vorstellbaren. Sofern wir im Begriff des Atoms als wesentliches Moment den Begriff eines letzten konstanten, unzerlegbaren Elementes der äußeren Erscheinungen setzen, ist das Atom eine mögliche konstitutive Idee nach dem Sprachgebrauch Kants. Daß die qualitative Verschiedenheit der Materie und der materiellen Vorgänge auf die quantitativen Verhältnisse in der Anordnung und Bewegung letzter konstanter, einfacher Elemente zurückgeführt werden könne, ist ein durchaus sinnvoller, vollziehbarer Gedanke, dessen mögliche konstitutive, objektive Geltung a priori zu bestreiten ebenso dogmatistisch ist, wie die Behauptung der absoluten Gewißheit der Existenz solcher letzten Elemente es ist. Was wir a priori aussagen können, ist nur dies eine: daß eine Verifikation der Idee des Atoms absolut unmöglich ist. Begriffe und Aussagen, die ein schlechthin Unbedingtes, Absolutes aussagen, sind entweder durch sich selbst verifiziert, oder sie sind es gar nicht. In diesem Sinne ist Kant im Recht, wenn er es als unzulässig bezeichnet, die Existenz der durch solche Begriffe und Aussagen gedachten Dinge und gegenständlichen Beziehungen

bloß wahrscheinlich zu machen[1]). Die Idee des Atoms könnte als durch sich selbst verifiziert gedacht werden, wenn die Schlußweise der Thesis aus dem Begriff des Zusammengesetzten stichhaltig wäre. Diese Schlußweise trifft aber derselbe Vorwurf, den KANT dem ontologischen Gottesbeweis macht. Aus bloßen Begriffen kann niemals die Existenz von Dingen „ausgeklaubt" werden. Wir müssen aus dem Begriff herausgehen, um uns von seiner objektiven Gültigkeit im Reich der Dinge und Tatsachen zu überzeugen. Eine Verifikation durch Erfahrung ist aber gleichermaßen unmöglich infolge des Momentes des Absoluten in der Idee des Atoms. Nicht, weil im Wesen der räumlichen Anschauung das Moment der Mannigfaltigkeit unaustilgbar gesetzt ist, ist die Existenz letzter konstanter Elemente unmöglich; sondern: weil wir, wie es die Idee der Totalität und die aus ihr entsprungene Maxime erheischt, stets die Möglichkeit absolut offen halten müssen, daß das, was wir auf dem derzeitigen Standpunkt als einfach ansehen, einer fortgeschritteneren Erfahrung als zusammengesetzt sich erweist, ist eine Verifikation der Idee des Atoms durch seinen Begriff ausgeschlossen. Gesetzt auch, wir stießen im Fortgang der Naturerkenntnis auf die objektiven letzten, konstanten, einfachen Elemente des äußeren Geschehens — eine Möglichkeit, die a priori nicht ausgeschlossen ist —, so würden diese von dem Augenblick an die bleibenden Ausgangspunkte unserer wissenschaftlichen Forschung sein; alle weitere Forschung bestünde nur in der Erforschung der verschiedenartigen Anordnung dieser Elemente und in der

---

[1]) In WUNDTS System der Philosophie ist diese scharfe Trennung von Idee und Hypothese wieder aufgegeben, indem WUNDT ein Gebiet „bleibender Hypothesen" (a. a. O. S. 192) behauptet, in denen letzte Aussagen in hypothetischer Form versucht werden. Die Philosophie habe, meint WUNDT, dasselbe Recht, Hypothesen zu bilden wie die empirische Einzelwissenschaft. Die wissenschaftliche Hypothese muß indes letztlich ihre Existenzberechtigung daran erweisen, daß sie zur Auffindung neuer Tatsachen dient: das aber ist bei metaphysischen Hypothesen, die letzte Aussagen sein wollen, eben durch ihre Natur ausgeschlossen. — KANT dürfte mit seiner scharfen Trennung im Recht bleiben.

Auffindung der ihre Bewegung beherrschenden mathematisch formulierbaren Gesetze. Dennoch hätten wir kein Kriterium, um konstatieren zu können, ob die so gefundenen letzten Elemente wirklich dies im absoluten Sinn seien, indem für unser Bewußtsein dauernd die Möglichkeit bestehen bleibt, daß künftig einmal neue Erfahrungen diese Elemente als komplexe Größen erweisen werden.

Operieren wir in der mathematischen Physik mit atomistischen Vorstellungen, so ist allerdings per definitionem das Moment des absolut einfachen Elements, z. B. des „Massenpunktes", gesetzt; diese Einheiten sind dann aber lediglich mathematisch-begriffliche Abstraktionen, deren Brauchbarkeit keinen Rückschluß gestattet auf die objektive Existenz der bezeichneten Elemente; sie existieren nur in der mathematischen Analyse [1].

„Nehmet an," so sagt KANT, „die Natur sei ganz vor euch aufgedeckt . . ., so werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenstand eurer Ideen in concreto erkennen können; denn es wird außer dieser vollständigen Anschauung noch eine vollendete Synthesis und das Bewußtsein ihrer absoluten Totalität erfordert, welches durch gar kein empirisches Erkenntnis möglich ist." [2]) So wenig der Beweis der Antithesis gegen die Existenz der Atome aus der Teilbarkeit des Raumes, den sie einnehmen sollen, befriedigt, so ist doch der Beweis, den KANT für die Unmöglichkeit des Beweises ihrer Existenz daselbst liefert, absolut streng und in dem Wesen der Idee des Atoms als einer absolut letzten Einheit begründet. „Da (nun) von dem Nichtbewußtsein eines solchen Mannigfaltigen (wir fügen interpretierend hinzu: auf dem jeweiligen Standpunkt unserer Naturerkenntnis) auf die gänzliche Unmöglichkeit desselben in irgendeiner Anschauung eines Objekts kein Schluß gilt, dieses letztere aber zur absoluten Simplizität

---

[1]) Vgl. POINCARÉ, Wissenschaft und Hypothese, S. 154: „In den meisten Fragen setzt der Analytiker im Anfang seiner Berechnung entweder voraus, daß die Materie kontinuierlich ist, oder daß sie aus Atomen zusammengesetzt sei. Er könnte das Umgekehrte tun, und seine Resultate würden sich deshalb nicht ändern . . . Wenn also das Experiment seine Schlußfolgerungen bestätigt, wird er dann z. B. glauben, die wirkliche Existenz der Atome bewiesen zu haben?"

[2]) Kr. d. r. V., S. 395 f.

durchaus nötig ist, so folgt: daß diese aus keiner Wahrnehmung . . . könne geschlossen werden" [1]).

Nicht in der Eigenart der Raumanschauung, nein in der prinzipiell erkannten Unabgeschlossenheit unserer wissenschaftlichen Erfahrung liegt die Unmöglichkeit — nicht der Existenz der Atome —, sondern des **Beweises** ihrer Existenz begründet.

Dagegen können wir der Idee des Atoms eine regulative Bedeutung zuerkennen, sofern wir unter ihrer Anleitung bestrebt sind, alle qualitative Verschiedenheit des materiellen Substrats und der materiellen Vorgänge auf quantitative Beziehungen zwischen gleichartigen konstanten Elementen zurückzuführen. Dabei fügen wir hinzu: „so weit als möglich". Indem wir dies tun, machen wir keine bestimmte Voraussetzung über das objektive Vorhandensein solcher letzter Elemente; vielmehr stellen wir damit nur eine heuristische Maxime auf, mit der wir an das Studium der Natur herantreten, und deren Empfehlung liegt in der größtmöglichen Ordnung und Übersicht über die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen, die unser Einheitsbedürfnis — oder wenn man will: unser Streben nach intellektueller Naturbeherrschung — fordert.

Sofern es gelingt, bestimmte, uns bisher bekannt gewordene Verschiedenheiten der Materie durch die Annahme relativ letzter Elemente — chemischer Atome, Elektronen — zu erklären, gewinnt das Atom als relativ letzte Einheit die Bedeutung einer Hypothese. Hier bleibt das Interesse lediglich auf die zu erklärenden bestimmten Erscheinungen gerichtet. Die zur Erklärung gemachten Voraussetzungen haben nur als solche, d. h. einen relativen Wert, um so mehr, wenn es sich zeigt, daß andere Voraussetzungen möglich sind.

Das spezielle Problem, dem die atomistische Hypothese auf dem Standpunkt der Naturwissenschaft KANTS dient, ist die Verschiedenheit der Dichte der Materie. Diese wird erklärt durch die verschiedene

[1]) Kr. d. r. V., S. 363.

Anordnung und Verteilung absolut dichter Korpuskeln im absolut leeren Raum. Diese Annahme genügt, wie KANT selbst zugibt, dem ersten Kriterium einer brauchbaren Hypothese, demgemäß die hypothetischen Elemente anschaulich konstruierbar, „möglich" im synthetischen Sinn der „Kritik" sein müssen. „Die Möglichkeit der Gestalten sowohl als der leeren Zwischenräume läßt sich mit mathematischer Evidenz dartun."[1]) Die Korpuskularhypothese gestattet die spezifische Verschiedenheit der Dichte zu „konstruieren"[2]). (Es ist bekannt, daß die atomistische oder besser: die Korpuskularhypothese denselben Dienst in weit fruchtbarer Weise in der neueren Disziplin der Stereochemie leistet.) Das von KANT allein gebrauchte Beispiel der Anwendung zeigt indes auch schon deutlich den Unterschied von Idee und Hypothese. Zur Erklärung der Verschiedenheit der Dichte genügt es vollkommen, das Moment des Absoluten auf die Dichte allein zu beziehen. Weder die Annahme der Gleichartigkeit des materiellen Substrats noch viel weniger die Annahme der physischen Unteilbarkeit der absolut dichten Korpuskeln ist durch das spezielle Problem gefordert. Der Naturerklärung genügt stets die Annahme relativ letzter, relativ konstanter Elemente.

Das Atom wird wieder zur Idee, sobald es gedacht wird als „Erklärung einer ins Unendliche möglichen spezifischen Verschiedenheit der Materie"[3]).

Wie gestaltet sich nun das Verhältnis von Idee und Hypothese in bezug auf die Kontinuitätsauffassung, im besonderen die dynamische KANTS? Für KANT hat die Idee der unendlichen Teilbarkeit die Bedeutung eines regulativen Prinzips. Wir sahen, daß als Forschungsmaxime zunächst nur die Forderung gelten kann, daß wir die Möglichkeit weiterer Teilung unbegrenzt offen halten sollen. Damit ist also die Möglichkeit einer kontinuierlichen Beschaffenheit der Materie ebenfalls offen gehalten. Im Recht bleibt KANT aber, wenn er in der Kritik die Brauchbarkeit der Kontinuitätsidee als Erklärungshypothese bestreitet. „Ihr würdet die Erscheinungen eines Körpers nicht im mindesten besser oder auch nur anders erklären können, ob ihr annehmt, er bestehe aus einfachen oder durchgehends immer aus zusammengesetzten Teilen; denn es kann auch keine einfache Erscheinung und ebensowenig auch eine unendliche Zusammensetzung jemals vorkommen."[4]) — Fassen

---

[1]) Met. Anf. d. N. W., S. 84.
[2]) A. a. O. S. 85.
[3]) A. a. O. S. 100.
[4]) Kr. d. r. V., S. 396.

wir die besondere Gestalt der Kontinuitätsauffassung: die dynamische der „Metaph. Anf.gründe der Nat.Wissenschaft“ ins Auge, so zeigt sich, daß es letztlich gewisse methodische Motive sind, die Kant zur Aufstellung seiner dynamischen Theorie veranlassen; nur sekundär ist ihre Verwendung als Erklärungshypothese. Die Verschiedenheit der Dichte der Materie läßt sich aus der Verschiedenheit der Intensitätsgrade der repulsiven Kräfte, die das Wesen der Raumerfüllung ausmachen, erklären. Doch sieht auch Kant, daß eine fruchtbare Verwendung dieser Ansicht zur Erklärung der Einzelerscheinungen nicht möglich ist, indem sie nicht gestattet, die Verschiedenheit des materiellen Substrats anschaulich zu konstruieren. Die dynamische Ansicht genügt also letztlich auch nicht dem ersten Kriterium der Hypothese: der „Möglichkeit“ der hypothetischen Elemente. Die „Möglichkeit“ der Grundkräfte kann nicht eingesehen werden; sie sind als solche in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben und lassen sich in keiner Anschauung konstruieren, während die Möglichkeit absolut dichter Korpuskeln und der absolut leeren Zwischenräume sich mit „mathematischer Evidenz“ konstruieren läßt. Wir hoben denn auch bereits hervor, daß Kant unvermerkt anschauliche Elemente einfließen läßt, indem ihm die repulsive Kraft unter der Hand zu einem repulsive Kraft ausübenden elastischen Körper wird, dessen Widerstand durch Kompression wächst. Die methodischen Motive, die zu dem Versuch der dynamischen Theorie führen, treten am deutlichsten in der Kritik der mechanischen Korpuskulartheorie zutage. Letztere, so führt Kant aus, gestattet der Phantasie in der ursprünglichen Konfiguration des Grundstoffs und der Einstreuung leerer Räume mehr Freiheit im Felde der Philosophie, „als sich wohl mit der Behutsamkeit der letzteren zusammenreimen läßt“ [1]). Deshalb ist einer Auffassung, die solches Hypothesenspiel entbehrlich macht, der Vorzug zu geben. Damit hängt zusammen das andere

[1]) Met. Anf. d. N. W., S. 85.

methodische Prinzip, demgemäß die Vernunft bestrebt ist, nach Möglichkeit absolute und darum beziehungslose Größen in relative Beziehungen aufzulösen. „Das absolut Leere und das absolut Dichte sind in der Naturlehre ohngefähr das, was der blinde Zufall und das blinde Schicksal in der metaphysischen Weltwissenschaft sind, nämlich ein Schlagbaum für die herrschende Vernunft"[1]). Die absolute Undurchdringlichkeit ist eine „qualitas occulta"[2]), an deren Stelle die dynamische Auffassung relative Undurchdringlichkeit und damit die Möglichkeit setzt, Beziehungsgesetze aufzustellen, nach denen „der Widerstand in dem erfüllten Raume (seinen) Graden nach abgeschätzt werden kann"[3]). Die „dynamischen Erklärungsgründe" verdienen also den Vorzug, „weil diese allein bestimmte Gesetze, folglich wahren Vernunftzusammenhang der Erklärungen hoffen lassen"[4]).

Daß aber gerade die atomistische Vorstellung in der Entwicklung der exakten Naturwissenschaften nach Kant ein äußerstes fruchtbares Hilfsmittel zur Auffindung von Gesetzen liefern sollte, konnte Kant auf dem damaligen Standpunkte der Naturwissenschaft nicht ahnen.

So wenig auch das Kantsche Prinzip der Deduktion aus der „Möglichkeit der Materie" in seiner apriorisch-apodiktischen Form als Grundlage einer Naturphilosophie heute von Bedeutung sein kann, so ist doch gerade das zuletzt bezeichnete methodische Grundmotiv ein eminent modernes und erinnert an die methodische Auffassung Machs, der Beziehungsgesetze an die Stelle absoluter Substanzen gesetzt haben will und gleich Kant die Atomistik als phantastisch verwirft. Es ist hier indes nicht der Ort, die Berechtigung bzw. die Grenzen der Berechtigung dieses Prinzips zu diskutieren.

Es hat sich uns gezeigt, daß in den Erörterungen Kants über das Problem der Konstitution der Materie methodisch sehr ungleichartige Betrachtungsweisen in zum Teil sehr unklarer Weise ineinander verwoben sind. Heben wir in kurzen Zügen das Resultat hervor: Wir unterscheiden an dem Problem wiederum eine methodische und eine gegenständlich-faktische Seite.

Als methodische Prinzipien ergaben sich:

---

1) A. a. O. S. 99.
2) A. a. O. S. 41.
3) A. a. O. S. 42.
4) A. a. O. S. 104.

1. die einzig voraussetzungslose Maxime, die aus der Idee der Totalität entspringt: „Wir sollen kein Element der Materie, auf das wir im Fortgang der Naturerkenntnis stoßen, für ein absolut letztes, konstantes, unzerlegbares halten, vielmehr die Möglichkeit weiterer Zerlegung unbegrenzt offenhalten." — Dieses Prinzip steht den besonderen Anschauungen über die Konstitution der Materie völlig indifferent gegenüber.

2. Dem Streben nach möglichster systematischer Einheit entspricht der Grundsatz: „Wir sollen die qualitative Verschiedenheit der Materie und materiellen Vorgänge so weit als möglich in quantitative Verhältnisse der Anzahl, Gestalt, Lage und Bewegung einfacher Elemente aufzulösen suchen." Insofern die Atomistik diesem Streben dient, ist sie das Symbol einer heuristischen Forschungsmaxime, die an sich nicht voraussetzungslos ist, weshalb wir hinzusetzen: „so weit als möglich", d. h. so weit es die empirische Bestimmtheit der Naturerscheinungen zuläßt, wobei a priori wieder gewiß ist, daß wir niemals solche absolute Grenzen der Möglichkeit quantitativer Auflösung konstatieren können; für uns bleibt diese Möglichkeit unbegrenzt offen.

3. Die Behauptung absoluter Größen und Eigenschaften ist mit äußerster Vorsicht nur zu wagen. Es bleibt immer zu erwägen, ob sie nicht ein willkürliches Abbrechen möglicher Einsicht „einen Schlagbaum für die Vernunft" bedeutet. Wo es gelingt, absolute Größen in relative aufzulösen, ist einem solchen Versuch der Vorzug zu geben; denn die Geschichte der Wissenschaft zeigt genügend Beispiele solcher willkürlicher „Machtsprüche" [1]), die von einer fortschreitenden Erkenntnis als solche erkannt wurden. Diesem methodischen Grundsatz dient KANTS Versuch einer dynamischen Theorie mit ihrer Auflösung absoluter Substanzen und deren absoluten Eigenschaften in Kräfte und gesetzmäßige Beziehungen.

[1]) Vgl. Kr. d. r. V., S. 535.

II. Das gegenständliche Problem teilt sich wieder in zwei spezielle Probleme:

1. Die Atomistik im besonderen ist eine Hypothese und bezieht sich auf mögliche Gegenstände der Erfahrung, sofern wir Anlaß haben, eine bestimmte Erscheinungsgruppe zurückzuführen auf die quantitativen Verhältnisse relativ einfacher konstanter Elemente. (Als solche galten die chemischen Elemente, so lange bis die Überführbarkeit derselben ineinander und ihre komplexe Beschaffenheit in den Bereich der Erfahrung trat.)

2. Das Atom bezeichnet eine mögliche konstitutive Idee, indem es die objektive Möglichkeit absolut letzter, konstanter, unzerlegbarer Elemente der äußeren Vorgänge bezeichnet. Daß der empirische Regressus der Auflösung komplexer Naturerscheinungen objektiv begrenzt ist, ist eine a priori ebenso zulässige Annahme wie die Annahme, daß derselbe unbegrenzt sei. Das absolute Kontinuum — etwa nach Art der Theorie W. Thomsons — wie die letztlich diskontinuierliche Beschaffenheit des materiellen Substrats bezeichnen zwei gleichberechtigte Möglichkeiten, die ihrer Natur nach aber dem Gebiet mehr oder weniger wahrscheinlicher Hypothesen absolut entrückt sind. Solche Ideen können nicht als philosophische Hypothesen mehr oder weniger wahrscheinlich gemacht werden. Idee und Hypothese verhalten sich wie das Unbedingte zum Bedingten.

4. Die Ideen des durchgängigen Kausalzusammenhangs, der Homogeneität, Spezifikation, Kontinuität und Naturzweckmäfsigkeit.

Die Ideen, die wir im folgenden auf ihre methodische Bedeutung und den Grad ihrer Unabhängigkeit von Voraussetzungen gegenständlich-faktischer Natur prüfen wollen, sind im eminenten Sinne regulative, heuristische Prinzipien.

a) Die Idee des durchgängigen Kausalzusammenhanges.

Die Idee des durchgängigen Kausalzusammenhanges fügt dem Gedankengehalt der Kategorie der Kausalität nichts Neues hinzu. In der Konzeption dieser Idee findet lediglich ein Bewußtwerden der Eigenart der Verstandesfunktion der Kausalität statt. Indem der Kausalbegriff nach KANT die Bedingung der Möglichkeit einer objektiven Sukzession ist und als solche erkannt wird, ist die unbedingte Geltung im Feld der Erscheinungen in ihrer (ganzen) Totalität mitgesetzt. Die unbedingte Allgemeingültigkeit in der Totalität aller zeitlichen Vorgänge ist nur die logische Folge der Notwendigkeit der kausalen Verknüpfung im einzelnen Fall. Die Idee des durchgängigen Kausalzusammenhangs erscheint daher dem Grundsatz der KANTschen Ideenlehre in eminentem Sinn zu entsprechen, daß die Vernunft in der Bildung der Ideen lediglich mit sich selbst beschäftigt ist, indem der Gegenstand außer dem Begriff nicht angetroffen wird. Die Idee des Kausalzusammenhangs birgt also danach kein gegenständliches Problem; vielmehr wird uns die Natur in ihrem Licht allererst ein objektiver Gegenstand, während sie ohne dieselbe ein Spiel von Vorstellungen ist, „weniger als ein Traum". — Es kann hier nicht eine eingehende Kritik der KANTschen Kausalitätstheorie gegeben werden. Doch erheben sich gerade unter den Gesichtspunkten unserer Untersuchung bestimmte Fragen.

Nach KANTS eigener Lehre kann die „unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung nicht begriffen werden[1]). Die Bestimmtheit der Koexistenz und Sukzession gehört auf die Seite der Materie der Erscheinung. Das gilt auch von der sukzessiven Mannigfaltigkeit im besonderen. Wenn RIEHL[2]) meint, daß KANT selbst diesen Unterschied zwischen Materie und Form auch bezüglich des Kausalprinzips aufrecht-

---

[1]) Kr. d. r. V., S. 135.
[2]) A. a. O. S. 417 f.

erhalte, so trifft dies nicht zu. Riehl meint, für Kant bleibe die Möglichkeit durchaus bestehen, daß allenfalls Erscheinungen so beschaffen seien, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, indem „alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriff der Ursache und Wirkung entspräche“ [1]). Hier übersieht Riehl, daß die Erörterung dieser Möglichkeit der transzendentalen Deduktion der Kategorien vorangeht, welche alsdann jene Möglichkeit beseitigt. Sachlich aber müssen wir Riehl zustimmen, wenn er meint, damit, daß das Prinzip der Kausalität sich als unentbehrlich beweisen lasse zur Herstellung von Wissenschaft, sei seine objektive Gültigkeit im Reich der Dinge und Tatsachen noch nicht verbürgt. Riehl fragt mit Recht: „Müssen denn die Erscheinungen begreiflich sein?“ [2]) Jene von Kant als vorläufig hingestellte Möglichkeit bleibt bestehen; sie kann auch durch keine transzendentale Methode aus der Welt geschafft werden. Denn die Sukzession ist stets eine bestimmte, und darum auch die regelmäßige Sukzession. Wäre die bestimmte Sukzession völlig chaotisch, so würde die kausale Synthesis keine Gelegenheit zur Entfaltung haben. Die Idee des durchgängigen Kausalzusammenhangs involviert also eine Voraussetzung faktischer Natur. Die Autonomie der Vernunft als Inbegriff der Methoden der Erkenntnis erschöpft sich also in der Konzeption der Idee des durchgängigen Kausalzusammenhangs als eines Postulates. A priori läßt sich nur zeigen: 1. daß dasselbe nicht aus Erfahrung bewiesen werden kann; diese zeigt nur komparative Allgemeinheit, und sie wiederum könnte zufällig sein, 2. daß dieses Postulat aber ebensowenig durch Erfahrung je widerlegt werden kann; denn träte unter denselben objektiven Bedingungen eine bisher beobachtete Erscheinung einmal

[1]) Kr. d. r. V., S. 107 f.
[2]) Riehl a. a. O. S. 258.

nicht ein, so hätten wir doch nicht die Möglichkeit zu entscheiden, ob dieses Ausbleiben nicht durch eine neue uns unbekannte Bedingung, die hier im Spiel ist, veranlaßt sein könnte, ob also wirklich nicht mehr und nicht weniger Bedingungen erfüllt sind als in den früher beobachteten Fällen; 3. erkennen wir a priori, daß, trotzdem das Kausalgesetz weder streng verifiziert noch auch je widerlegt werden kann, dasselbe dennoch die notwendige Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Erfahrung ist.

Die bezeichnete, an die faktische Regelmäßigkeit im Reich der gegebenen bestimmten sukzessiven Mannigfaltigkeit geknüpfte Voraussetzung der Gültigkeit des Kausalpostulates zum Gegenstand einer Hypothese zu machen, wäre dabei offenbar völlig sinnlos. Es wäre eine völlig müßige Hypothese, die als solche weder verifiziert, noch widerlegt werden könnte und zur Erklärung der beobachteten Regelmäßigkeit nichts beibringen würde.

b) Die Ideen der Homogeneität, Spezifikation und Kontinuität.

Die Idee des Kausalzusammenhanges war für KANT von apodiktischer Gültigkeit. Sie bietet das Beispiel eines „apodiktischen Vernunftgebrauchs, da das Allgemeine an sich selbst gewiß ist und das Besondere nur daraus abgeleitet zu werden braucht“ [1]). Demgegenüber sieht auch KANT in den Ideen der Homogeneität, Spezifikation und Kontinuität regulative Ideen von unbestimmter Tragweite ihrer Geltung im Reich der Tatsachen; sie sind Beispiele eines „hypothetischen“ Vernunftgebrauches. Wir sollen an ihrem Leitfaden „so weit als möglich“ in die Erscheinungen eindringen. — Die Idee der Homogeneität fordert uns auf, so weit als möglich Ungleichartiges auf Gleichartiges zurückzuführen. Das, was wir oben als regulative Idee der Atomistik bezeichneten, wäre also ein Spezialfall der Idee der Homogeneität. — Die Forderung

[1]) Kr. d. r. V., S. 505.

gipfelt in der Idee eines Grundstoffes und einer Grundkraft, auf die wir die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, so weit als möglich, zurückführen sollen. In welchem Verhältnis steht die Idee der Homogeneität zur Bestimmtheit gegebener Erscheinungen? Es bestünde die Möglichkeit, in ihr lediglich den Ausdruck eines denkökonomischen Grundsatzes[1]) zu erblicken. Aber, so fragt KANT, würde man damit nicht vielleicht eine Idee an die Natur herantragen, die ihrer Einrichtung widerspräche[2])? Eine wenigstens relative, begrenzte Gleichartigkeit in den Erscheinungen muß als Bedingung der Möglichkeit empirischer Begriffe der Arten und Gattungen vorausgesetzt werden. Das Faktum dieser empirischen Begriffe wäre nicht möglich, wenn die Natur nicht eine solche relative Vergleichbarkeit ihrer Erscheinungen aufwiese. In diesem Sinn kann eine relative Homogeneität als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung angesehen werden. Wie weit dieselbe aber reicht, läßt sich a priori nicht sagen. Wir bilden die Idee des Grundstoffs und der Grundkraft, indem wir die relative Gleichartigkeit, die wir in der Natur finden, in Gedanken zu einer absoluten machen. Sie entsteht also auf Veranlassung der bestimmten Beschaffenheit der gegebenen Mannigfaltigkeit. Sie bezeichnet eine voraussetzungslose Forschungsmaxime, sofern wir den Zusatz machen: „so weit als möglich“. Sie bezeichnet eine mögliche konstitutive Idee, sofern wir den Gedanken vollziehen können, daß die absolute Einfachheit des Grundstoffs und der Grundkraft ein objektives Gesetz der Natur ist. Wiederum schließt aber das Moment des Absoluten die Anwendbarkeit des Begriffes der Hypothese aus, indem es absolut ungewiß bleibt, ob die Natur absolut einfach ist oder nicht[3]). Die Naturwissenschaft operiert in

---

[1]) Kr. d. r. V., S. 507.

[2]) A. a. O. S. 508.

[3]) Die fortschreitende Naturerkenntnis zeigt häufig, daß früher aufgestellte Gesetze nur sehr annähernd gültig sind, daß sie den Sachverhalt zu einfach erscheinen ließen; Zusätze, Einschränkungen

ihren Hypothesen, sofern sie wissenschaftlich brauchbar sind, nur mit einer relativen Gleichartigkeit; so vereinigt sie gegenwärtig die Gebiete der Optik und Elektrizität zu einem Gebiet qualitativ gleichartiger Erscheinungen, deren Unterschiede nur quantitativer Natur sind. Die Ideen eines Grundstoffes und einer Grundkraft dagegen sind ihrer Natur nach unverifizierbar, ebenso freilich auch unwiderlegbar.

Ergänzt wird die Idee der Homogeneität durch die der Spezifikation. Sie schränkt die erstere ein, indem sie einer voreiligen, unberechtigten Vereinfachung entgegentritt und die Möglichkeit einer Differenzierung in unbestimmte Weite offenzuhalten gebietet. In dieser Funktion bezeichnet sie eine voraussetzungslose Forschungsmaxime. Wie weit dagegen der Prozeß der Differenzierung reiche, ist wiederum ein seiner Natur nach unauflösbares, empirisches Grenzproblem. Es ist a priori nicht zu lösen, weil der Gegenstand außerhalb des Begriffes liegt; es ist empirisch nicht zu lösen, weil die absolute Totalität kein möglicher Gegenstand der Erfahrung ist. Der Gegenstand beider Ideen liegt, wie KANT hier ausdrücklich zugibt, „viel zu tief verborgen“ [1]).

Als eine Vereinigung der beiden vorigen Ideen erscheint die Idee der Kontinuität: Sie vereinigt beide, indem sie „bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenförmigen Übergang von einer Spezies zur anderen vorschreibt“ [2]). Bei ihr ist es besonders deutlich, daß die Ideen nicht aus der Natur direkt

---

ergeben ein weit komplizierteres Gesetz. Dennoch ist eine relative Einfachheit Voraussetzung der Forschung. Ein anschauliches Beispiel liefert, wie POINCARÉ a. a. O. S. 147 f. ausführt, das Verfahren der Interpolation. „Die Punkte, welche unsere Beobachtungen darstellen, verbinden wir durch eine kontinuierliche, möglichst regelmäßige Linie. Warum vermeiden wir dabei scharfe Ecken und zu plötzliche Wendungen?“ Wir tun es in Verfolgung jener Forschungsmaxime, die uns veranlaßt, so weit wie möglich Einfachheit in der Natur zu suchen.

[1]) Kr. d. r. V., S. 519.

[2]) A. a. O. S. 514.

geschöpft werden und auch nicht zum Gegenstand einer Hypothese gemacht werden können. Die Idee des absoluten Kontinuums ist, wie schon bemerkt, ein bloßes Geschöpf der Vernunft. Ob dabei z. B. die Materie an sich ein solches strenges Kontinuum bildet, bleibt eine durchaus zulässige, ihrer Natur nach aber absolut unlösbare Frage. Die Erfahrung gibt uns nur diskontinuierliche Mannigfaltigkeiten. Die „Sprossen" derselben, „so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit auseinander, und unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst weite Klüfte" [1]). — Gegenstand der Hypothesenbildung kann nur sein die Interpolation einer immer nur bestimmten, begrenzten Zahl von Zwischengliedern, die wir suchen und erwarten. Die Idee der Kontinuität besagt dabei, daß wir die Möglichkeit weiterer Zwischenglieder unbegrenzt offenhalten sollen. Sie schreibt einen progressus in indefinitum vor. In diesem Sinne ist sie eine voraussetzungslose Forschungsmaxime. Nur in der Anwendung auf die Formen der Anschauung: Raum und Zeit bedeutet die Idee der Kontinuität mehr: sie bezeichnet einen progressus in infinitum. In diesen wie in den stetigen Funktionen der Mathematik gebietet die Idee der Kontinuität, ohne daß ihr empirische Schranken gesetzt sind.

c) Die Idee der Naturzweckmäßigkeit.

Eine besondere Stellung in der Gruppe regulativer Ideen, die wir gegenwärtig betrachten, nimmt die Idee der Naturzweckmäßigkeit ein. Entsprachen den vorgenannten Ideen relative in der Erfahrung begründete Begriffe, an die sie anknüpften, indem sie den in ihnen begonnenen Progressus zum Abschluß brachten in der Idee der Totalität, so entspricht der Idee der Naturzweckmäßigkeit streng genommen kein empirisches Ausgangsglied. Der Moment der Idee liegt nicht in dem Moment des „Maximums" [2]), das als

[1]) A. a. O. S. 519 f.
[2]) Kr. d. r. V., S. 283.

solches in der Erfahrung niemals dargestellt werden kann. Vielmehr liegt im Begriff des Naturzwecks selbst das Moment der Idee, indem derselbe als ein übersinnlicher Bestimmungsgrund gedacht wird. Als solcher kann er in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden; denn wir beobachten Zwecke in der Natur als absichtliche überhaupt nicht. KANT gibt dieser Sonderstellung Ausdruck, indem er das Prinzip der Naturzweckmäßigkeit als ein Vernunftprinzip nicht für den Verstand, sondern für die „Urteilskraft" bezeichnet. Wir beurteilen gewisse Erscheinungen der Natur so, als liege die Bedingung ihrer Möglichkeit in einem zwecksetzenden Prinzip als einem übersinnlichen Bestimmungsgrund.

Sehen wir aber näher zu, so zeigt sich, daß das Prinzip der Naturzweckmäßigkeit bei KANT ein schwer faßbares Mittelding zwischen einem methodischen Forschungsprinzip und einer metaphysischen Hypothese ist. Im Prinzip scheidet zwar KANT scharf zwischen Beurteilung und Erklärung. Die Idee der Naturzweckmäßigkeit soll kein Erklärungsprinzip sein. Sie kann es nicht sein, da die „Möglichkeit" des Naturzwecks als eines realen Faktors, als Naturkraft nicht eingesehen werden kann. „Selbst zur gewagtesten Hypothese muß wenigstens die Möglichkeit dessen, was man als Grund annimmt, gewiß sein" [1]. Deshalb ist der „Realismus der Naturzwecke" und im besonderen der Hylozoismus eine Annahme, die völlig müßig, ja sinnlos ist. „Der Hylozoismus ist der Tod aller Naturphilosophie". Er nimmt als Erklärungsgrund etwas, von dem man gar nichts versteht. Sofern die Aufgabe der theoretischen Naturforschung die Erklärung der Erscheinungen ist, ist der Begriff des Naturzwecks ein „Fremdling in der Naturwissenschaft" [2]. Über die Entstehung und die innere Möglichkeit der organisierten Naturprodukte gibt die Zweckbetrachtung gar

[1] Krit. der Urteilskraft (REKLAM), S. 279.
[2] A. a. O. S. 274.

keinen Aufschluß, und darum ist es der theoretischen Naturwissenschaft doch eigentlich zu tun[1]). Wir bedürfen aber der Beurteilung nach dem Prinzip der Zwecke, um uns überhaupt erst die empirische Eigenart organisierter Körper gegenständlich zu machen. Wir bedürfen derselben bereits zur Beschreibung der organisierten Produkte. Wir können die spezifisch eigentümliche Einheit, zu der die Teile eines Organismus verbunden sind, nicht anders definieren als mittels der Einheit des Zweckes. Die Stellung des Teils im Organismus wird bestimmt durch die Funktion, die er zur Erhaltung des Systems ausübt. Der Begriff der Erhaltung ist bereits eine teleologische Kategorie. Die Idee der Zweckmäßigkeit wird infolgedessen auch zu einer leitenden Idee der Beobachtung. Treffen wir ein neues Organ an, so wird es uns erst verständlich, wenn wir feststellen können, welche Funktion es zum Zweck der Erhaltung des Individuums oder der Art verrichtet.

Besagt die Idee der Zweckmäßigkeit nicht mehr, so ist sie allerdings ein rein methodisches Prinzip ohne irgendwelchen irrationalen Tatsachenrest. Sie ist als methodisches Regulativ durch sich selbst verifiziert.

Ist dem aber so, so kann dieses Prinzip mit dem Prinzip der mechanischen Erklärung nicht kollidieren, da die Zweckbetrachtung keine Erklärung sein will. Der mechanischen Erklärung der Entstehung organisierter Körper und der Vorgänge in ihnen dürfte alsdann schlechterdings keine Schranke gesetzt werden, da zwei parallel gehende Betrachtungsweisen nicht kollidieren. In Wahrheit aber führt KANT diese Sonderung nicht durch. Er ordnet die mechanische Erklärung der teleologischen unter, sofern er die mechanischen Gesetze, die wir an organisierten Produkten finden und finden werden, lediglich als Mittel bezeichnet, in denen sich ein Naturzweck realisiert. Er setzt weiterhin, was noch wichtiger ist, der mechanischen Erklärung Schranken, die er als Schranken

---

[1]) A. a. O. S. 306.

unseres Erkenntnisvermögens bezeichnet, während es in Wirklichkeit nicht ausgemacht ist, ob jene Schranken nicht lediglich Schranken der jeweiligen Natureinsicht sind, die im Fortgang der Forschung überwunden werden. Behauptet Kant, daß die Entstehung des Grashalmes, der spezifischen Beschaffenheit der Materie in organisierten Körpern nie erklärt werden könne, so macht er damit den Naturzweck wiederum zu einem realen Faktor. Kant selbst stellt bekanntlich eine Entwicklungshypothese auf, in der er mechanischen Faktoren Rechnung trägt; dabei macht er aber Halt vor einer „ursprünglichen Organisation", deren mechanische Erklärbarkeit er bestreitet[1]). Ist aber die teleologische Betrachtung nur eine Beurteilungsart von heuristischer Bedeutung, so kann sie der mechanischen Erklärung auch nicht durch die Behauptung einer „urprünglichen Organisation" Halt gebieten. Tut sie dies bei Kant dennoch, so ist dies teleologische Prinzip unter der Hand wieder zu einer metaphysischen Hypothese geworden. Diese trifft allerdings dann derselbe Vorwurf, den Kant dem „Realismus der Naturzwecke" macht. Die Behauptung einer ursprünglichen, mechanisch nicht erklärbaren Organisation ist eine ihrer Natur nach unverifizierbare Hypothese. Wenn Kant behauptet, ein Gewächs verarbeite die Materie, die es aufnimmt, zu spezifisch eigentümlicher Beschaffenheit, die der Naturmechanismus nicht liefere, so behauptet er damit eine qualitas occulta, falls das „spezifisch" in absolutem Sinne gemeint ist. Sofern die chemische Natur der organisierten Materie in Frage kommt, ist es ja heut schon erwiesen, daß von einer besonderen „Bildungskraft" organischer Verbindungen nicht geredet werden kann, wie die synthetische Darstellung organischer Verbindungen in der Chemie zeigt. So ist das teleologische Prinzip bei Kant teils zur vorgefaßten Meinung, teils zur unverifizierbaren Hypothese geworden. Es wird bei Kant zu einem „Schlagbaum für die Vernunft".

---

[1]) Kr. d. U., S. 315 (Reklam); vgl. S. 309.

Erblicken wir in der Idee der Naturzweckmäßigkeit nicht mehr als eine provisorische Forschungsmaxime zur Auffindung von Tatsachen, die sodann der kausalen Erklärung harren, so ist sie in der Tat ein rein methodisches Prinzip, in dem Aussagen über Dinge nicht enthalten sind. Diese Idee zu einer Erklärungshypothese machen, bedeutet dagegen vielmehr einen Verzicht auf jede Erklärung. — Sofern endlich die ganze Erscheinungswelt als Erscheinung eines intelligiblen Grundes derselben angesehen wird, ist es denkbar, daß der intelligible Grund der mechanischen Naturkausalität, die die Naturerscheinungen beherrscht, ein Prinzip ist, das dem zwecksetzenden Willen analog ist. Doch bleibt dies eine absolut unbestimmte Möglichkeit, die ihrer Natur nach weder verifiziert noch widerlegt werden kann. Ja man kann fragen, ob sich überhaupt unter jener „Analogie“ etwas Sinnvolles denken lasse, da das Moment der Übereinstimmung, das in einer Analogiebeziehung gedacht wird, eben absolut unbestimmt bleibt.

5. Die psychologische Idee.

Das Verhältnis von Idee und Hypothese gestaltet sich wieder in ganz anderer Weise im psychologischen Problem. In dem Faktum der absoluten Spontaneität, das sich im Selbstbewußtsein und in der Konzeption der Ideen überhaupt, wie wir noch ausführen werden, dokumentiert, haben wir das einzige Beispiel einer absolut ideellen Existenz, nicht als eines ruhenden Gegenstandes, sondern eines aktuellen Seins. Obwohl diese Seite des psychologischen Problems von Kant auch hervorgehoben wird, vermissen wir doch die ihr gebührende Stellung im System der Kritik. In der Systematik der Kritik unterscheidet Kant vielmehr lediglich eine rein methodische Seite und eine faktisch-gegenständliche Seite im Sinne eines unauflösbaren transzendenten Problems.

In der Kritik der Paralogismen führt Kant bekanntlich aus, daß die Auffassung der Seele als eines absoluten, selbständigen, einfachen, mit sich identischen Wesens auf

der Hypostasierung logischer Beziehungen beruhe. Jene Prädikate bezeichnen nichts anderes als die oberste Bedingung des Erkennens überhaupt, und zwar eine wesentlich logische, nicht reale Bedingung. Die Behauptung des beharrlichen, identischen Subjekts der Urteile ist nichts anderes als die Darstellung der eigentümlichen Bezogenheit von Bewußtseinsinhalten aufeinander, die wir als logische bezeichnen.

Scheinprobleme entstehen, wenn man Gedanken zu Sachen macht. Die Idee der Seelensubstanz als konstitutive Idee gefaßt, bezeichnet eine solche Hypostasierung. Ist dies erkannt, so besteht kein Problem faktisch-gegenständlicher Natur mehr. Es bleibt kein irrationaler Rest zurück. — Das absolute Subjekt ist identisch mit der transzendentalen Einheit der Apperzeption und bezeichnet also lediglich einen erkenntnistheoretischen Grundbegriff. — KANT sucht aber, veranlaßt durch das architektonische Interesse der Systematik, auch der so auf einen erkenntnistheoretischen Wert reduzierten Idee der Seelensubstanz noch eine andere methodisch bedeutsame Seite abzugewinnen, nämlich als regulatives Prinzip der psychologischen Forschung. Diesem gemäß sollen wir „alle Kräfte, so viel als möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens betrachten“ [1]). Abgesehen nun davon, daß diese Maxime lediglich den Standpunkt der Vermögenspsychologie bezeichnet, muß auch gesagt werden, daß der Begriff des absolut beharrlichen, mit sich identischen Subjekts überhaupt die Bedeutung eines regulativen Prinzips der empirischen Psychologie nicht haben kann. Es kommt in diesem Sachverhalt die eigentümliche Erzeugungsart der psychologischen Idee zum Ausdruck. KANT läßt sie wie die anderen Ideen aus einem Reihenprozeß hervorgehen. In Wahrheit wird sie aber nicht, wie die Ideen der Totalität, konzipiert als End-

[1]) Kr. d. r. V., S. 529.

punkt eines gedanklichen Reihenprozesses, sondern durch einen spontanen Akt der Setzung. Die Idee des Selbstbewußtseins ist kein gedachter Endpunkt in der Reihe der Synthesis bedingter psychischer Erscheinungen, sondern steht ganz außerhalb der Kette derselben. Ebenso wie für die Erklärung innerer Erscheinungen die Annahme der Existenz eines realen absoluten Subjekts derselben völlig bedeutungslos ist[1], ist auch die Idee des absoluten, mit sich identischen Subjekts als leitendes Forschungsprinzip für die psychologische Untersuchung der Einzelerscheinungen, z. B. der Assoziationsphänomene, völlig wertlos.

Die Idee des Selbstbewußtseins realisiert sich vielmehr darin, daß „wir" uns der Bedingtheit der psychischen Erscheinungen „in uns" bewußt werden und uns so „in der Idee" über die bloße Gegebenheit der Mannigfaltigkeit innerer Vorgänge erheben. Es ist das Moment absoluter ideeller Spontaneität, dem auch Kant, wenngleich in anderem Zusammenhang, Ausdruck gibt: „Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindruck der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, andernteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand . . .; vornehmlich wird die [Vernunft] . . . von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt[2]". Es ist damit zunächst ein rein theoretisches Erlebnis beschrieben. Hier haben wir den einzigen Fall, wo eine Idee sich unmittelbar selbst nicht nur verifiziert, sondern realisiert. Die Idee des Selbstbewußtseins ist ein ideelles Faktum einziger und an sich undefinierbarer Art. Es ist damit ein Etwas bezeichnet, das weder als phänomenaler Einzelinhalt an-

[1]) Vgl. Proleg., S. 114.
[2]) Kr. d. r. V., S. 437 f.

getroffen wird noch auch bloß logische Existenz hat wie der oben besprochene KANTsche erkenntnistheoretische Begriff der transzendentalen Einheit der Apperzeption.

Die Anwendung des Begriffes der Hypothese auf das vorliegende Faktum wäre durchaus sinnlos. Die Idee der Spontaneität des Selbstbewußtseins ist kein möglicher Gegenstand der Erfahrung, der in irgendeiner Anschauung dargestellt werden könnte. Wie die apodiktisch-dogmatistische Behauptung der Realität der absolut selbständigen, einfachen Seele, so beruht auch die Annahme derselben als einer Hypothese auf einer anschauliche Kategorien der äußeren Erfahrung benutzenden Hypostasierung jenes Faktums der inneren Spontaneität; diese ist das πρῶτον ψεῦδος in beiden Fällen. Mit der Mannigfaltigkeit der inneren Erscheinungen als der Summe und dem Zusammenhang einzelner psychischer Inhalte ist die Idee der Spontaneität in keiner Weise in Kontakt zu bringen, weder als regulative Idee, wie KANT meint, noch als letzte Erklärungshypothese. Bedingtes kann auch hier nur durch den Aufweis von Bedingungen erklärt werden, nicht aber durch ein Unbedingtes sei es der Totalität, wie in den früher besprochenen Ideen, sei es der Spontaneität hier. Für die psychologische Forschung genügt der Begriff des psychischen Zusammenhanges[1]) und die Annahme einer Beständigkeit der Beziehungen, deren Gesetze die empirische Psychologie sucht. Hier ist ein Gebiet der Hypothesenbildung wissenschaftlich existenzberechtigt; im besonderen eröffnet die physiologische Untersuchung einerseits und die entwicklungsgeschichtlich-völkerpsychologische Untersuchung anderseits ein weites Gebiet möglicher wissenschaftlich fruchtbarer Hypothesenbildung. Von solcher Untersuchung kann wiederum kein psychischer Inhalt, sofern er Phänomen ist, ausgenommen werden. Ja, wie die mannigfaltigen Störungserscheinungen des Selbstbewußt-

[1]) Vgl. WUNDT, System der Philosophie, S. 379.

seins[1]) vermuten lassen, ist auch das Auftreten des Selbstbewußtseins an gewisse physiologische Bedingungen geknüpft; und insofern ist das Ichproblem ein physiologisches Problem, von dessen Lösung wir freilich vielleicht noch weit entfernt sind. Sinnlos aber wäre es, wollte man in diesem möglichen künftigen Nachweis der physiologischen Bedingungen eine Erklärung des Faktums des Selbstbewußtseins erblicken. Dies wäre sinnlos, nicht nur in dem Sinne, wie es ungereimt wäre zu verlangen, daß etwa die Bestimmtheit der Farbenempfindung aus den ihr zugeordneten photochemischen Prozessen in der Netzhaut „erklärt" werden solle, sondern auch deshalb, weil die Besonderheit dieses Faktums, eben die absolute Spontaneität als solche, einer zergliedernden Analyse und Erklärung unzugänglich ist.

Für Kant existiert schließlich noch seinem erkenntnistheoretischen Phänomenalismus gemäß ein transzendentes Restproblem. Das Substrat der inneren Erscheinungen sei uns notwendig unbekannt. Sofern das ideelle Faktum der Spontaneität des Selbstbewußtseins in Frage kommt, ist nun allerdings die Behauptung eines absolut unbekannten Substrats ebenso sinnlos und beruht ebenso auf einer erschlichenen Hypostasierung dieser Aktualität wie die dogmatische Behauptung der objektiven Realität der einfachen Seelensubstanz. Als ein irrationales Restproblem kann lediglich das Verhältnis dieses Prinzips der Spontaneität zu dem psycho-physischen phänomenalen Zusammenhang gelten. Es liegt im besonderen vor in der Tatsache, daß das Auftreten und die normale Entfaltung des Selbstbewußtseins, das wir als eine spontane Aktualität erleben, an bestimmte, wenngleich noch nicht aufgeklärte physiologische Bedingungen geknüpft ist. Endlich auch bezeichnet die Tatsache des psychophysischen Parallelismus im allgemeinen ein irrationales Restproblem, das damit nicht beseitigt wird, daß man mit Mach das Psychische und das

[1]) Vgl. z. B. Ribot, Les maladies de la personalité.

Physische als zwei Arten von Funktionalzusammenhängen ansieht, in die sich die Empfindungen als Elemente einordnen, wodurch das psychophysische Problem des Parallelismus lediglich in ein methodisches Verhältnis zweier Betrachtungsweisen aufgelöst wird. Ebensowenig aber ist dieses Problem einer hypothetischen Lösung zugänglich. Wir können lediglich den seiner Natur nach völlig unverifizierbaren Gedanken vollziehen, daß das Psychische und Physische, da wo es einander parallel angetroffen wird, die Erscheinungsweise eines unbekannten Grundes ist. Das Äußerste, was wir hier tun können, ist lediglich die Aufwerfung dieser Frage. Glauben wir mit der Aufstellung dieser Lösungsmöglichkeit eine wirkliche Einsicht gewonnen zu haben, aus der wir weitere Konsequenzen, z. B. in betreff der anorganischen Natur, ziehen, so machen wir eine absolut unverifizierbare Hypothese; von einer wissenschaftlich wertvollen Hypothese muß aber wenigstens eine relative Verifizierung ihrer hypothetischen Elemente verlangt werden. Will jene Annahme nicht mehr sein als die Behauptung einer Art, wie man sich die Sache etwa denken könne, so kann sie als plausibler Versuch eine gewisse intellektuelle Befriedigung gewähren; will sie mehr sein, so ist sie eine absolut unverifizierbare, also wertlose Hypothese.

6. Die Idee der Willensfreiheit.

Wir haben die Idee der Willensfreiheit nicht, wie Kant, im Anschluß an die Idee des Kausalzusammenhanges behandelt. Die Erzeugung dieser Idee ist durchaus analog der Erzeugung der Idee des Selbstbewußtseins. Sie wird in einem Akt der Setzung konzipiert und entsteht nicht durch ein willkürliches Abbrechen der kausalen Synthesis. Sofern wir uns in der Reihe der kausalen Verknüpfung der Erscheinungen bewegen, kann nicht einmal der Gedanke eines obersten Gliedes der Kette auftreten. Die Idee der Willensfreiheit bezeichnet ein Etwas, was der Kausalreihe der empirischen Handlungen ebenso gegenübersteht, wie

die Idee des Selbstbewußtseins der Gesamtheit der psychischen Phänomene und deren Reihe gegenüberstand. Sie wird erzeugt, indem wir uns der Bedingtheit unserer Willenshandlungen bewußt werden. Sie gewinnt ihre besondere aktuelle Bedeutung aber erst, sobald die Idee eines absolut Wertvollen als Beurteilungsprinzip unserer Handlungen hinzutritt. Alsdann bezeichnet die Idee der Willensfreiheit lediglich die Maxime: Wir wollen uns so betrachten, als ob „wir“ und nicht die empirische Bestimmtheit unserer psychophysischen Organisation die Ursache gewisser Handlungen wären. Diese Idee ist alsdann durch sich selbst verifiziert, sofern sie nicht mehr sein will als eine rein ideelle Beurteilungsweise, nicht aber als ein intelligibles „Vermögen“. Kant selbst schwankt auch hier zwischen beiden Bestimmungen. In der ersteren Auffassung steckt kein irrationaler Tatsachenrest mehr. Das intelligible „Vermögen“ bezeichnet, sofern alles Anschauliche streng ferngehalten wird, einen Grenzbegriff, bei dem sich wiederum die Frage erhebt, ob sich dabei überhaupt etwas denken lasse; leicht aber schleicht sich ein anschauliches Moment hinein, wodurch der Begriff widerspruchsvoll wird, indem die „Freiheit“ zu einem kausalen Faktor neben anderen Faktoren wird, während die Idee der Freiheit gerade dies verbietet, indem sie aus der Reihe der Motivationen heraustritt.

Aus allem aber geht hervor, daß es sinnlos wäre, der Idee der Willensfreiheit den Rang einer Hypothese zu geben. Sie läßt sich halten lediglich als Beurteilungsprinzip, wird aber entweder zum völlig leeren Grenzbegriff oder zu einem widerspruchsvollen Begriff, falls man sie zu einem „Vermögen“ macht.

7. Die Gottesidee.

Auch die Erörterung Kants über die Gottesidee hat etwas Schwankendes in bezug auf die methodische Stellung der Momente dieser Idee.

Einerseits soll auch von ihr gelten, daß sie als ein

Ideal der reinen Vernunft keinen unerforschlichen Gegenstand bezeichnen könne; das Ideal ist nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben [1]). Es bedeutet demnach bereits eine Verkennung des Wesens dieser Idee, wenn in ihr ein gegenständliches Grenzproblem gesucht wird. Solchen Aussagen stehen andere gegenüber, wo die Gottesidee auf ein unbekanntes Wesen bezogen wird. Wir seien genötigt, ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, „freilich nur als ein Etwas überhaupt, das ich an sich selbst gar nicht kenne" [2]). Ja, es erscheint als erlaubte Hypothese, „das Dasein eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit als Ursache zu allen möglichen Wirkungen anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe zu erleichtern" [3]). — Andrerseits führt Kant wiederum aus, daß der Schein eines Gegenstandes auch hier durch willkürliche Hypostasierung der Idee der absoluten Welteinheit als eines von der Welt verschiedenen Grundes derselben entstehe, daß die Kategorien der Realität, Notwendigkeit, Substanz, Kausalität gemäß dem Resultat der transzendentalen Analytik nur Sinn haben in bezug auf mögliche Erfahrung als deren Konstituentien, daß im besonderen der Begriff der Ursache keinen angebbaren Sinn habe, wenn wir nach der Ursache eines „Dinges" fragen, anstatt diesen Begriff auf Zustandsänderungen in der Zeit zu beziehen. Ist aber ein Problem als Scheinproblem erkannt, so kann es auch nicht mehr einen irrationalen Rest bezeichnen. Die Existenz einer Weltursache ist kein Problem, auch kein schlechthin transzendentes Problem, das ein absolut Unbekanntes bezeichnet; denn es beruht auf einer falschen Fragestellung. Dann aber ist ebenso auch die Auffassung der Gottesidee als einer Hypothese sinnlos.

Das theoretische Erkennen als solches trägt in der Tat in sich absolut keine Nötigung, die „innere Unzulänglichkeit

[1]) Kr. d. r. V., S. 483.
[2]) A. a. O. S. 526.
[3]) A. a. O. S. 481 f.

des Zufälligen zu behaupten, sofern das Prädikat auf das Dasein der Dinge bezogen wird und nicht auf die Bedingtheit innerhalb der Reihe der Erscheinungen. Das theoretische Erkennen geht aus von dem Faktum der bestimmt gegebenen Mannigfaltigkeit und geht den in ihr waltenden Beziehungen nach; jenes Faktum selbst abzuleiten hat das Erkennen keine Veranlassung.

Wir sehen hierbei ganz davon ab, daß der scholastische Begriff des ens realissimum eine widerspruchsvolle Verquickung der theoretischen Kategorie der Realität und praktischer Bewertung ist.

Kant gibt nun der Gottesidee eine eigentümliche Mittelstellung zwischen einem rein methodischen Begriff wissenschaftlicher Systematik und einem Gegenstandsbegriff, indem er sie zu einem notwendigen regulativen Prinzip der Weltbetrachtung macht. Näher zugesehen, erweist sich aber auch diese Legitimierung der Idee als ebenso undurchführbar wie die Verwertung der psychologischen Idee des absolut einfachen, beharrlichen Subjekts als regulatives Prinzip der psychologischen Forschung. Die Idee eines von der Welt verschiedenen Weltgrundes bezeichnet als solche nicht den ideellen Endpunkt eines empirisch begonnenen Prozesses. Um die „größtmögliche Erfahrungseinheit“ innerhalb der Welt anzustreben, bedarf es nicht der Idee eines von ihr verschiedenen unbekannten Substrates. Die Idee des durchgängigen Kausalzusammenhangs in der uns gegebenen Welt der physischen und psychischen Erscheinungen, die Ideen der Homogeneität und Kontinuität sprechen bereits das wissenschaftliche Einheitsbedürfnis hinreichend aus. Für die Welt der äußeren Natur haben wir die Ideen des Grundstoffes und der Grundkraft. Dem entspricht auf psychischem Gebiet das Desiderat möglichst weniger, möglichst umfassender Grundgesetze. Einem weitergehenden Einheitsbedürfnis, das die Zweiheit der äußeren und inneren Erscheinungen zu überwinden sucht, genügt z. B. der Phänomenalismus Kants selbst, indem er beide in

eine Welt der Vorstellungen vereinigt und den Ausblick auf die Möglichkeit eines unbekannten gemeinschaftlichen Grundes beider Erscheinungsweisen eröffnet. Dieser „Grund" wäre aber auch dann nicht mit der Idee eines schöpferischen Weltgrundes nach Art der Gottesidee zu identifizieren. Er wäre nur das Korrelat der Zweiheit der Erscheinungsweisen. Wie aber ein denkendes Wesen überhaupt äußere Anschauung haben kann, bezeichnet Kant mit Recht als ein unauflösbares Problem, das also dem Einheitsbedürfnis der Vernunft absoluten Wiederstand entgegensetzt. Letztlich bleibt allein noch als umfassendster Ausdruck des Einheitsstrebens die Idee des Inbegriffs aller Möglichkeiten, sofern wir den rein logischen Kern aus diesem Begriff, den Kant übernimmt, herausschälen und damit den vollziehbaren Gedanken bezeichnen wollen, daß es noch Seinsgebiete geben kann, die für uns weder in der Form der äußeren noch der der inneren Anschauung zugänglich werden können. Im Licht dieser Idee erscheint die uns gegebene Welt als ein Ausschnitt aus einem umfassenderen Sein. Es wird die Möglichkeit offen gehalten, daß unsere Welt nicht alles Sein schlechthin bedeutet.

Von dem ontologischen Begriff der Weltursache unterscheidet Kant den des zwecksetzenden intelligenten Urhebers. Sofern die teleologische Betrachtung, die oben bereits besprochen ist, nur eine besondere, heuristisch wertvolle Beurteilungsweise bestimmter Naturprodukte, nämlich der „organisierten", repräsentiert, liegt gar kein Anlaß vor, auch nur die Analogie eines intelligenten Urhebers heranzuziehen. Will man sich anschaulich ausdrücken, so genügt es, wie Kant selbst gelegentlich sagt, von der weisen Einrichtung der Natur zu reden. Völlig aber verliert die Idee des intelligenten Urhebers jede regulative Bedeutung, falls sie auf alle physischen Erscheinungen schlechthin bezogen wird. Sie ist dann kein Symbol einer Forschungsmaxime mehr, sondern eine willkürliche, weil ihrer Natur nach unverifizier-

bare Hypothese. Verwirft KANT die Verwertung der Gottesidee als Erklärungshypothese für einzelne besondere Erscheinungen mit Recht als Ausgeburt einer ignava ratio, als direkt schädlich, so muß weiterhin gesagt werden, daß die wissenschaftliche Forschung der Gottesidee als der „regulativen" Idee eines höchsten Zwecks völlig indifferent gegenübersteht. Diese Idee ist, wissenschaftlich betrachtet, wertlos.

Es ist schon oft hervorgehoben worden, daß gerade KANT es gewesen sei, der den prinzipiellen Unterschied theoretischer und praktischer Erkenntnis erkannt habe. Trotzdem bleibt bestehen, daß in der Behandlung der „Kritik" rein logisch-methodische und spezifisch-religiöse Momente in unklarer Weise verquickt sind[1]. Wenn wir, um mit KANT zu reden, das Gefühl haben, daß der Boden unter uns sinke, „wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des absolut Notwendigen ruhet"[2], so bezeichnet dies gar keine Aussage theoretischer Art. Wir beschreiben damit nur das eigentümliche Gefühl, das PLATO als das Staunen über die Welt bezeichnet; dasselbe stellt sich ein, indem wir uns als unser selbstbewußte Wesen in einer rätselvollen Welt erblicken. Es äußert sich auch in der Frage nach dem Zweck unseres Daseins in dieser Welt und dem Zweck dieser Welt selbst. Diese Frage hat mit dem Bedürfnis nach größtmöglicher systematischer Einheit der Erfahrungserkenntnis nichts zu tun.

Weder als regulative Idee noch als Hypothese der Erklärung oder Ergänzung läßt sich der „Gottesidee" ein theoretisch wertvolles und scharf definierbares Moment abgewinnen. Wo aber die Möglichkeit scharfer Definition eines Problems durch die Natur desselben ausgeschlossen ist, da besteht überhaupt kein theoretisches Problem. Und dies ist der Fall bei dem Begriff des Weltgrundes und zwecksetzenden Welturhebers. Dem theoretischen

---

[1] Vgl. WUNDT a. a. O. S. 179.
[2] Kr. d. r. V., S. 463.

Erkennen genügt die Idee der Welteinheit und Weltzusammenhangs[1]).

Zusammenfassung.

Nach den vorangegangenen einzelnen Untersuchungen sind wir nun imstande, das Verhältnis von Idee und Hypothese allgemein zu bestimmen. Wir haben meist an einer von KANT behandelten Idee methodisch verschiedene Momente festgestellt, so daß die einzelnen „Ideen" KANTS im folgenden sowohl in der einen wie auch der anderen Gruppe vertreten sind.

I. Ideen bzw. Momente an denselben, die durch sich selbst verifiziert sind, indem sie kein Problem gegenständlich-faktischer Natur betreffen

Auf diese Ideen bzw. Momente kommt der Satz KANTS von der absoluten Auflösbarkeit der Fragen, die die Vernunft stellt, zu vollgültiger Anwendung. Hier wird der Gegenstand nicht außer dem Begriff bezw. außerhalb des spontanen Aktes der Konzeption angetroffen.

Hierher gehört die Idee der Totalität der Raumerfüllung, wie die der verflossenen erfüllten Zeit; desgleichen gehört hierher die Idee der Totalität der Teilung der Materie. Diese Ideen sind als solche durch sich selbst verifiziert. Sie enthalten als solche keinerlei Annahme über die Begrenztheit oder Unbegrenztheit des entsprechenden Reihenprozesses. Vielmehr folgt aus ihnen lediglich die voraussetzungslose, heuristische Maxime: „Wir sollen nie die jeweilig erreichte Grenze bzw. den jeweilig letzten einfachen Teil für eine absolute Grenze bzw. für ein absolut einfaches, nicht weiter zerlegbares Element halten, vielmehr sollen wir die Mög-

[1]) Inwiefern jene theologische Idee in dem Gebiet praktischer, im besonderen sittlicher Erkenntnis ihre Existenzberechtigung erweisen kann, bleibt dabei eine durch die vorangehende Kritik nicht berührte Frage.

lichkeit weiterer Gebiete bzw. weiterer Unterteile unbegrenzt offenhalten. Diese Ideen schreiben einen Progressus in indefinitum vor. — Hierher gehört auch die Idee der Kontinuität. Sofern wir in ihrem Licht an die empirisch gegebene Mannigfaltigkeit, die als solche eine diskrete ist, herantreten, schreibt diese Idee uns vor, die Möglichkeit weiterer zu interpolierender Zwischenglieder unbegrenzt offenzuhalten. — Hierher gehört schließlich auch die allgemeinste Idee: der Inbegriff der Möglichkeiten. Auch sie ist verifiziert in dem Moment, wo sie konzipiert wird, und besagt, daß wir die uns gegebene Erfahrungswelt nicht für die absolute Erschöpfung der Möglichkeiten des Seins halten sollen, sondern die Möglichkeit völlig andersgearteter Seinsgebiete offenhalten sollen. Der Natur dieser Idee entspricht es dann freilich, daß wir eine ihr entsprechende regulative, fruchtbare Maxime nicht aufstellen können.

Durch sich selbst verifiziert sind ferner die Beurteilungsweisen nach der Idee des Zweckes und nach der Idee der Willensfreiheit. Wir betrachten gewisse Komplexe der äußeren Natur: die organisierten Körper als Systeme, die sich zu erhalten „streben", als ob sie von einem zwecksetzenden Prinzip beherrscht würden. Sofern diese Betrachtungsweise nichts anderes ist als ein provisorisches heuristisches Prinzip zur Auffindung von Tatsachen im Organismus, bezeichnet sie keine Behauptung gegenständlicher Natur, also auch keine Hypothese.

Im Gebiet der menschlichen Handlungen führt die Anerkennung absoluter sittlicher Werte zu der Beurteilung nach der Idee der Willensfreiheit, nicht als eines kausalen Vermögens. Derjenige, der solche Werte anerkennt, beurteilt sich so, als ob „er" als spontaner Faktor und nicht nicht die komplexe Einheit seiner psychischen Konstitution die Ursache seiner Handlungen sei. — Durch sich selbst ist endlich in einzigartiger Weise verifiziert die Idee des Selbstbewußtseins; durch sie ist zugleich ein ideelles Faktum einziger Art konstituiert. Dieses Faktum dokumentiert sich in dem Bewußtsein der psycho-physischen Bedingtheit,

wie in der Konzeption der Idee der Wahrheit. Wir vermögen uns über die Besonderheit unserer geistigen Organisation Rechenschaft zu geben, indem wir sie als eine spezifisch-bestimmte denken und ihre Schranken erkennen. Wir wissen z. B., daß all unser Denken sich in Bildern bewegt; um dieses Faktum auszusprechen, bedürfen wir zwar derselben bildlichen Zeichen; wir erheben uns aber damit in „der Idee" über diese Bedingtheit unserer geistigen Konstitution. Jenes Faktum bekundet sich überhaupt in der Konzeption der Idee der Wahrheit, die sowohl einer Auflösung im Sinne des psychologistischen wie des biologistisch-denkökonomischen Relativismus absoluten Widerstand leistet, indem sie die Aufmerksamkeit auf den Urteilsinhalt einer Aussage zu richten gebietet[1]). Wir unterscheiden im Licht dieser Idee am Urteil den psychologisch bedingten Urteilsakt als ein Phänomen oder auch als eine zweckmäßige intellektuelle Reaktion von dem Urteilsinhalt, d. h. dem, was in dem Urteil anerkannt oder verneint wird. Das Bewußtwerden dieser Idee der Wahrheit ist alsdann wiederum eine spontane Funktion, in der sich das Selbstbewußtsein dokumentiert. —

In all diesen ideellen Beziehungen, Beurteilungsweisen, wie auch in der Idee des Selbstbewußtseins liegt kein gegenständlich-faktischer irrationaler Rest.

Wo jene Betrachtungsweisen und spontanen Funktionen zu „Naturkräften", „Vermögen", „Substanzen" hypostasiert werden, da entstehen Scheinprobleme. Das Prinzip des Naturzwecks, das Kausalvermögen der Freiheit, die

---

[1]) Ein Gleiches gilt auch von der erkenntniskritischen Richtung, die in einseitiger Weise in allen Verallgemeinerungen der Wissenschatt willkürliche Definitionen und Festsetzungen erblickt. Poincaré, in dessen Theorie die konventionelle Übereinkunft eine große Rolle spielt, wendet sich doch gegen eine einseitige Überschätzung ihrer Bedeutung. Die Tatsache der Beobachtung ist die „universelle Invariante" der verschiedenen möglichen Systeme ihrer wissenschaftlichen Abbildung. In der Anerkennung der Tatsache sind wir gebunden, in ihre wissenschaftliche Darstellung gehen subjektive Elemente ein, über deren zweckmäßige Auswahl wir frei verfügen. Vgl. Poincaré, Der Wert der Wissenschaft, S. 166 ff.

einfache beharrliche Seelensubstanz werden dann entweder als dogmatisch-apodiktisch gewisse Realitäten oder doch wenigstens als zulässige Hypothesen behauptet. Hier werden die Probleme gelöst, indem sie als Scheinprobleme erwiesen werden. Das Verhältnis von Idee und Hypothese bestimmt sich hier dahin, daß die Anwendung des Hypothesenbegriffes auf die vorgelegten Ideen schlechterdings sinnlos ist, weil sie Probleme gegenständlicher Natur entweder nicht bezeichnen, oder, wie im Fall der Idee des Selbstbewußtseins, ein rein ideelles Faktum vorliegt, das als solches kein Gegenstand einer Hypothese sein kann.

II. Ideen als heuristische Prinzipien, die bestimmte Voraussetzungen gegenständlich-faktischer Natur involvieren, deren Geltung weder restlos verifiziert noch aber auch widerlegt werden kann, Voraussetzungen, die aber gemacht werden, sei es als Postulate, sei es als Desiderate zum Zweck der Wissenschaft.

Hierher gehört die Idee des durchgängigen Kausalzusammenhanges und die Idee der Homogeneität in ihren besonderen Gestaltungen. Als ein Postulat bezeichnen wir die Idee des Kausalzusammenhanges; ohne seine Geltung ist Wissenschaft und geordnete Erfahrung überhaupt unmöglich. Als ein Desiderat bezeichnen wir die Idee der Homogeneität. Eine relative Homogeneität erkannten wir gleichfalls als notwendige Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft reicht so weit, als die Homogeneität in der Natur der Dinge reicht; darüber hinaus gibt es nur noch Konstatierung unvergleichbarer Daten. Jene Voraussetzungen gegenständlicher Art zum Gegenstand metaphysischer Hypothesen zu machen, wäre zwar nicht, wie unter I, sinnlos, wohl aber müßig, da die Regelmäßigkeit der Sukzession und die Existenz eines Grundstoffes und einer Grundkraft Annahmen wären, die absolut unverifizierbar sind. Sofern die genannten Ideen aber als heuristische Maximen ihre

Legitimation in sich tragen und wir an ihrem Leitfaden nur „so weit als möglich" in die Natur einzudringen streben, ist eine Verifikation jener Voraussetzungen durchaus unnötig.

III. Die in den Ideen enthaltenen irrationalen Restprobleme.

In den zuvor besprochenen Fällen war die Anwendung des Hypothesenbegriffes teils sinnlos, teils lag keine Nötigung dazu vor. Hier handelt es sich um Probleme gegenständlich-faktischer Natur. Es fragt sich: Wie gestaltet sich hier das Verhältnis von Idee und Hypothese?

a) Empirische Grenzprobleme. Denjenigen Ideen, die aus einem Reihenprozeß hervorgingen, entsprachen empirische Grenzprobleme. Als solche erkannten wir die Frage nach den räumlichen Grenzen des Universums, den zeitlichen Grenzen der vergangenen Weltveränderungen, den Grenzen der Teilung der Materie. Nur in dem Zeitproblem ergab sich eine bestimmte Entscheidung auf Grund der Anwendung des Postulats der Kausalität, welches einen Beginn der Weltvorgänge vor endlicher Zeit anzunehmen verbietet. Die beiden anderen Probleme erkannten wir als absolut unlösbar, da die Totalität kein möglicher Gegenstand der Erfahrung ist. Ein Gleiches gilt von der Idee der Homogeneität, falls wir das gegenständliche Problem: die objektive Möglichkeit des Vorhandenseins eines Grundstoffes, einer Grundkraft ins Auge fassen.

Gegenstand der Hypothesenbildung können nur relative Größen sein, so: begrenzte, noch unbekannte kosmische Massen jenseits des Bereiches unserer unmittelbaren Wahrnehmung mittelst der astronomischen Beobachtungsinstrumente, relative Anfangszustände der Welt, relativ einfache und konstante Elemente der Materie, relativ homogene Größen, ein relativ einfacher Grundstoff, Vereinigung bestimmter Naturkräfte in Äußerungen einer Naturkraft. Diese Beziehungen im absoluten Sinne ge-

nommen, würden absolut unverifizierbare Hypothesen sein, weil die absolute Totalität kein Gegenstand der Erfahrung ist. Absolute Begriffe und Beziehungen sind entweder durch sich selbst verifiziert, oder sie sind es gar nicht.

b) Transzendente Restprobleme. Denjenigen Ideen, die nicht als Endpunkt eines empirischen Reihenprozesses, sondern durch einen spontanen Akt der Konzeption gesetzt sind, entsprechen bei KANT transzendente Restprobleme. Das Moment der Idee liegt hier nicht in dem Moment der absoluten Totalität, sondern in dem Moment der absoluten Spontaneität, oder negativ ausgedrückt, in der absoluten Unmöglichkeit einer Darstellung in der Anschauung des Raumes und der Zeit. Ob für eine intellektuelle Anschauung der Gegensatz von Mechanismus und Teleologie aufgehoben sei, ob das unbekannte Substrat der psychischen Erscheinungen ein absolut einfaches Wesen sei, ob die physischen und psychischen Erscheinungen Erscheinungsweisen eines unbekannten gemeinschaftlichen Grundes seien, wie es komme, daß der Mensch als ein intelligibles Wesen gerade diesen bestimmten empirischen Charakter annehme, ob der intelligible Grund der Erscheinungswelt koinzidiere mit der Idee des intelligenten Welturhebers, — das sind Fragen, die ihrer Natur nach schlechterdings unbeantwortlich seien. — Wir warfen oben bei Erörterung der psychologischen Idee die Frage auf, ob es überhaupt einen Sinn habe, von einem einfachen Wesen als unbekanntem Substrat der psychischen Erscheinungen zu reden. Jedenfalls ist es sinnlos, auch das Faktum der absoluten Spontaneität des Selbstbewußtseins als ein bloßes Phänomen zu bezeichnen, dem ein unbekannter intelligibler Grund entspricht. Ein transzendentes Restproblem ist aber dagegen gegeben in dem Parallelismus psychischer und physischer Erscheinungen und insonderheit in dem Faktum des Vorhandenseins physiologischer Bedingungen des Auftretens und der normalen Entfaltung des Selbstbewußtseins. Das theoretische Erkennen vermag

lediglich diese Grenzprobleme zu bezeichnen und in dem erstgenannten Problem lediglich eine völlig unbestimmte Möglichkeit aufzustellen, wie sich dieser Parallelismus denken lasse. Die Hypothese des metaphysischen psychophysischen Parallelismus bedeutet eine ihrer Natur nach absolut unverifizierbare Annahme, indem sie in keiner möglichen Anschauung dargestellt werden kann. Sie bezeichnet nichts als eine bloße Denkmöglichkeit, aus der weitere, durch Erfahrung kontrollierbare Schlüsse schlechterdings nicht gezogen werden können. — Sieht man weiterhin in der Idee des Naturzweckes und der Idee der Willensfreiheit lediglich Beurteilungsweisen, so liegt zu der Aufstellung eines transzendenten Restproblems keine Veranlassung vor. Wollte man dies dennoch versuchen, so würde, wie wir bei Besprechung der teleologischen Idee ausführten, bereits die Formulierung dieses Problems auf prinzipielle Schwierigkeiten stoßen; denn streng genommen läßt sich nicht angeben, was es heißen solle, daß den als zweckmäßig beurteilten Naturerscheinungen ein reales Prinzip zugrunde liege, das der menschlichen Zwecksetzung analog gedacht werden müsse. — Ebenso fanden wir, daß das durch die Gottesidee aufgegebene transzendente Restproblem nicht scharf definiert werden kann, indem weder der Begriff der Weltursache noch der des intelligenten Welturhebers sich eindeutig und klar definieren läßt. Läßt sich aber ein Problem schlechterdings nicht präzis definieren, so können auch die zu seiner Lösung aufgestellten Hypothesen keinen streng wissenschaftlichen Wert beanspruchen. Wo aber, wie im Fall des psychophysischen Parallelismus, das Problem selbst als Grenzproblem sich eindeutig und präzis definieren läßt, folgt die Unlösbarkeit desselben durch eine Hypothese aus der absoluten Unmöglichkeit, deren Elemente in irgendeiner Anschauung darzustellen, sowie der Unmöglichkeit, irgendwelche Konsequenzen aus einer solchen Annahme zu ziehen, die sich in irgendeiner Erfahrung prüfen lassen. —

Schluß.

Die Ideen bezeichnen ein Gebiet absolut stregngültiger Aussagen. Sofern sie regulative methodische Prinzipien sind, sind sie durch sich selbst verifiziert; sofern sie Probleme faktisch-gegenständlicher Natur bezeichnen, läßt sich völlig streng die Unmöglichkeit ihrer Lösung durch mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothesen dartun. Es ist das Moment der absoluten Totalität einerseits, die Momente der absoluten Spontaneität und absoluten Unanschaulichkeit anderseits, die die Anwendung des Hypothesenbegriffes ausschließen. Denn ist auch das Kriterium der möglichen Verifikation durch Empfindung zu eng, so müssen wir doch von einer brauchbaren Hypothese die Möglichkeit der Konstruktion ihrer Elemente in einer Anschauung, sei es des Raumes oder der Zeit, fordern [1]). Aus jenem Kriterium folgt denn auch, daß in die Hypothese immer nur relativ letzte, relativ einfache, relativ konstante Elemente eingehen können, da die absolute Totalität in keiner Anschauung als solcher dargestellt werden kann.

Danach bleiben also Idee und Hypothese scharf getrennte Begriffe; erstere zu metaphysischen Hypothesen zu machen, widerspricht sowohl dem Wesen der Idee wie der Hypothese. Von wissenschaftlicher Bedeutung sind dabei die Ideen lediglich, sofern sie der Ausdruck methodischer Prinzipien sind.

[1]) Weil der Äther als Träger räumlich bestimmter Zustandsänderungen gedacht wird, auf deren Vorhandensein wir aus bestimmten Wahrnehmungen (z. B. des Funkenspiels des Resonators in den Hertzschen Versuchen über die Ausbreitung der elektrischen Kraft) schließen können, ist der Äther eine zulässige Hypothese, obgleich seine Existenz durch Empfindung direkt nicht bewiesen werden kann.

Die Leviratsehe.

Eine soziologische Studie.

Von **G. von Glasenapp**, Jurjew (Dorpat).

Inhalt.

Die Leviratsehe und ihr parallel gehende Sitten bei den Israeliten; Versuch sie aus religiösen Motiven zu deuten; Analoges bei den Indern, Spartanern, Athenern. Unzulänglichkeit dieser Erklärung. Deutung der L. aus Überzeugungen über biologische Verhältnisse, bei Israeliten, Indern, Chinesen, Römern, Kelten. Erfahrungstatsachen als Basis der L.; Analogien aus der Botanik; biologische Folgerungen in betreff der L.

§ 1.

Auf die Sitte oder das Institut der Leviratsehe (Schwagerehe) beruft sich die Bibel mehrfach; aber nur einmal wird es als Gesetz mit Angabe aller Folgen der Übertretung angeführt; es heißt nämlich: Deuteronomium 25, 5 f.: „Wenn Brüder beisammen wohnen und einer von ihnen stirbt ohne einen Sohn zu hinterlassen, so soll die Gattin des Verstorbenen sich nicht auswärts an einen fremden Mann verheiraten; ihr Schwager soll zu ihr eingehen, daß er sie zur Frau nehme und ihr Schwagerpflicht leiste. Der erste Sohn aber, den sie dann gebiert, soll dem verstorbenen Bruder zugerechnet werden, damit dessen Name nicht in Israel erlösche; usw.“ Dann folgt die Strafe des Ungehorsams: „ins Gesicht spucken“ usw.

Dies Gesetz ist schon deshalb bemerkenswert, weil die Christenheit, freilich nicht in allen Konfessionen, gerade eine solche Ehe, als Ehe zwischen „geistlich Verwandten“, für Incest erklärt und verboten hat. Daß aber bei den Israeliten dies Gesetz nicht nur, wie manches andere, „auf dem Papier“

stand, sondern schon seit sehr alter Zeit angewandt ward, sieht man aus zwei Stellen des Alten Testaments.

Erstens: Genesis 38, 8—12. Juda befiehlt seinem Sohne Onan die Witwe seines verstorbenen Bruders Ger zu heiraten, „damit er ihr Schwagerpflicht leiste und seinem Bruder Nachkommen verschaffe". Onan jedoch trifft Maßregeln um zu verhindern, daß ein von ihm zu erzeugendes Kind nicht ihm, sondern einem anderen zugerechnet werde. Es verdroß ihn, daß er wegen einer Rechtsauffassung seiner Mitbürger um seine eigene Nachkommenschaft kommen sollte. Er selbst wollte Nachkommen haben. Was er tat, tut jetzt mancher aus dem entgegengesetzten Grunde.

Zweitens: Ruth, Kap. 3 und besonders Kap. 4, 5 f.: „Da sprach Boas: Gleichzeitig damit, daß du Naemi das Feld abkaufst, hast du auch die Moabitin Ruth, des Verstorbenen Witwe, erkauft, um des verstorbenen Namen auf seinem Erbbesitz wieder erstehen zu lassen." Schließlich heiratete Boas die Ruth, und nach Vers 17 war der Sohn, den sie hatten, Obed — der Großvater des Königs David. — Die enge Beziehung, in die hier der Erbbesitz mit der Ehe gebracht wird, hat wohl auch EDUARD REUSS[1]) zu der Meinung veranlaßt, die Schwagerehe sei eingeführt worden um das Familieneigentum zu sichern. Zu diesem Zwecke allein brauchte fürwahr noch nicht der Sohn des zweiten Gatten für den Sohn des ersten Gatten zu gelten. Man sieht aber auch aus der Rolle, die in dem Buche Ruth der „Löser", d. h. der zur Ehelichung Verpflichtete, spielt, daß die Sitte detailliertere Bestimmungen umfaßte, als das im Deuteronomium ausgesprochene Gesetz: je nach der Nähe der Verwandtschaft konnten offenbar außer dem Schwager noch andere Personen die Witwe heiraten.

Abgesehen von dem Nutzen zur Erhaltung des Namens und zur Sicherung des Familienbesitzes, mag zur Erklärung dieser Sitte auf religiöse, ja auf eschatologische Vorstellungen

[1]) EDUARD REUSS, „Gesch. d. Heil. Schriften Alten Testaments", 1890[2]; S. 380.

aus der Vorzeit verschiedener Völker hingewiesen werden, denen zufolge der Besitz von Kindern, besonders von Söhnen, für die Eltern einen mehr als bloß irdischen, mit dem diesseitigen Leben schwindenden Wert hat. Man konnte versucht sein, das Schicksal zu korrigieren und den Besitz von Kindern kraft menschlicher Satzung dort zu fingieren, wo sie in Wirklichkeit fehlten.

Eine solche Annahme darf sich zu ihrer Stütze auf eine zweite Sitte, respektive auf ein Rechtsinstitut aus dem hebräischen Altertum berufen, das zur Leviratsehe eine Parallele bildet und in ähnlicher Weise, wie diese den kinderlosen Gatten de jure zum Vater macht, für die kinderlose Gattin, jedoch noch bei deren Lebzeiten, sorgt, so daß auch auf ihr Konto Kinder kommen, die sie nicht selbst hervorgebracht hat. Das bestand zu Recht, obgleich doch in diesen Fällen die Erhaltung des Namens und des Familienbesitzes nicht in Betracht kam. Natürlich meinen wir die in der Genesis, Kap. 30, 3—6 und 9—13 und auch schon früher Kap. 16, 2 geschilderte Sitte: die kinderlose Rahel sprach zu Jakob: „Hier ist meine Leibmagd Bilha; wohne ihr bei, damit sie auf meinem Schoße gebäre und auch ich durch sie zu Kindern komme!“ usw. Also eine lediglich fingierte, symbolische Mutter will sie werden. Desgleichen tat dann mit weniger Grund auch Lea, die doch eigene Kinder besaß; und Sarah hatte, derselben Sitte folgend, sich durch ihre Magd Hagar Kinder verschaffen wollen. Die hierin sich kundgebende Auffassung ist nicht eine bloß israelitische Eigentümlichkeit. Sie ist der Alt-Babylonischen Kultur entnommen, denn im Kodex des Königs Hammurabi (nach Genesis 14, 1 „Amraphel“ oder „Amraph“) lesen wir: § 144: „Wenn jemand eine Frau nimmt, und diese Frau (weil sie keine kinder bekommt), ihrem Manne eine Magd gibt, und diese kinder hat“ usw. usw.[1]).

Hier findet ebenso wie bei der Leviratsehe eine Stell-

---

[1]) Vgl. dazu Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 1906², S. 355 f.

vertretung des unfruchtbaren parens statt; und in beiden Fällen wird man sich des überaus hohen Wertes entsinnen, den viele Völker im Altertum und auch noch jetzt auf den Besitz von Nachkommen legen.

So liegt es denn am nächsten Umschau zu halten, bei welchen Völkern noch außer den Israeliten die Leviratsehe oder etwas ihr ähnliches vorgekommen ist. Vor allem sind da die Inder zu nennen, bei denen in sehr alter Zeit die Vorschrift bestand, es könne bei einer durch Schuld des Mannes kinderlosen Ehe sein naher Verwandter ihn bei der Frau ersetzen, oder auch mit der Witwe eines solchen Kinder erzeugen (man vgl. dazu MANUS Gesetze: IX, 69, 121, 146). War die Frau schuld, so durfte der Mann sich scheiden lassen. Sodann ist LYKURGOS' Gesetzgebung zu erwähnen. Nach ihr war es, wie PLUTARCH erzählt, „einem bejahrten Manne, der eine junge Frau hatte, erlaubt, einen jungen tüchtigen Mann, der ihm gefiel und den er für tauglich hielt, bei seiner Frau einzuführen und das von ihnen aus edlem Samen erzeugte Kind für das seinige zu erkennen". PLUTARCH erklärt das einerseits aus dem Bestreben des spartanischen Gesetzgebers, die unnütze Eifersucht nicht zu begünstigen, anderseits insbesondere aus der Pflicht eines jeden mit Hintansetzung seiner eigenen Interessen dem Staate zu einem Nachwuchs tüchtiger Bürger zu verhelfen (PLUTARCH, „Lykurgos", Kap. 15; und dazu die Hauptquelle: XENOPHON, „Der Lakedämonische Staat"). Drittens muß das Athenische Volk angeführt werden; denn nach demselben PLUTARCHOS von Chäronea („Solon", Kap. 20) „war es dort einer reichen Erbin gestattet, wenn ihr Mann, den sie nach dem Gesetze hatte heiraten müssen, unvermögend war, sich von dem nächsten Verwandten des Mannes in dieser Hinsicht Ersatz leisten zu lassen". PLUTARCH führt diese Einrichtung auf die Absicht des Solon zurück, bei Impotenz des Mannes durch solche Nachsicht zu großer Zügellosigkeit des Weibes vorzubeugen, „damit die Kinder wenigstens aus der Verwandtschaft sind und zur Familie gehören". — So gewiß wir nun aber in diesen Attischen

und Lakedämonischen Bestimmungen nicht willkürliche Erfindungen des Lykurgos und Solon erblicken, sondern gewiß uralte Volkssitten, die von den beiden Gesetzgebern lediglich sanktioniert worden waren, so genügt das alles doch nicht, um die israelitische Leviratsehe zu verstehen. Denn erstens: „comparaison n'est pas raison"; das Vergleichen allein, und wenn es uns bei noch so vielen Völkern Analoges finden ließe, macht noch nicht die Frage nach dem „Warum" verstummen. Dann lassen sich aber auch wirklich bei den arischen Völkern die Wurzeln dieses uralten Brauches, der zu PLUTARCHS Zeiten selbstverständlicherweise schon nicht mehr richtig begriffen wurde, in sehr primitiven religiösen Überzeugungen aufdecken; bei den Israeliten dagegen nicht. Nach indischer wie nach griechisch-römischer Anschauung führte jeder Verstorbene seine Existenz weiter fort im Jenseit; er weilte unsichtbar bei seinen Nachkommen als deren guter Schutzgeist (daimon, lar); aber sein Wohlbefinden daselbst und seine schützende Tätigkeit hingen davon ab, daß von dem, der die Familie fortsetzte, also von seinem Sohne gewisse Zeremonien zugunsten des verstorbenen Vaters (Libationen, Opfer, Gebete und andere Riten) an bestimmten Orten, auf seinem Grabe oder am Altar oder Herde des Hauses, ausgeführt wurden. So war einerseits die Erfüllung dieser Gebräuche eine heilige Pflicht der Söhne; anderseits war es eine heilige Pflicht der Volksgemeinde, keine Familie je aussterben zu lassen. Daher der Brauch. Später dienten als Notbehelf juristische Fiktionen. Fehlte der Ort des Ahnenkultus: das Grab, wo der Leichnam lag, so trat an die Stelle das Kenotaphium; fehlte der Mann, der den Kultus vollziehen sollte, so wurde ein Sohn adoptiert, oder es konnte in Indien und in Athen der älteste Sohn einer Frau in bezug auf die Pflicht des Kultus und das Erbrecht juridisch für den Sohn, nicht seines Vaters, sondern seines Großvaters von mütterlicher Seite erklärt werden, falls dieser keinen Sohn hatte (ISÄUS „de Cironis hered.", DEMOSTHENES „in Stephanum" II, 20; MANUS Gesetze IX, 127, 136 usw.),

also ähnlich dem, wie heute das Aussterben der Adelsgeschlechter vermieden wird. Daher galt, wie zu MANUS Zeiten in Indien, noch zu CICEROS Zeiten in Rom die Bestimmung, daß nur der, dem die Natur eigene Kinder versagt hatte, solche adoptieren durfte. (CICERO „pro domo", Kap. 13, 14; MANUS Gesetze IX, 10). Diesem Totenkult und Ahnenkult, der bei den Chinesen noch jetzt zu Kraft besteht, ist ja von manchen sonst einsichtsvollen Forschern eine so übertrieben große Bedeutung beigelegt worden, daß sie aus ihm überhaupt alle Religion ableiten wollten, während er doch nur die Glaubensformen und Kultusformen umfaßt, in die ein gewisser Teil der religiösen Bestrebungen sich eingekleidet hatte. Da Belege für alles dieses schon in vielen Werken gesammelt worden sind[1]), sei es gestattet hier nur zwei Stellen anzuführen: in den „Choephoren" des ÄSCHYLOS (162) sagt Orestes zu seinem gestorbenen Vater: „Solange ich noch lebe, o Vater, wirst du glänzende Opfer erhalten, aber wenn ich tot bin, wirst du nicht mehr deinen Anteil an den Darbringungen bekommen, welche die Verstorbenen nähren". — In der unter dem Namen Bhagavadgita bekannten Episode des MAHABHARATA heißt es (Gesang I çloka 40):

„Stirbt ein Geschlecht, so höret auf alsbald der Manenopfer Pflicht,
Und ruchlos wird der ganze Stamm, wenn Ahnenkultus ihm gebricht".

(Ähnliches noch in çloka 42 und 43.)

„kulakshaye pranaçyanti kuladharmâh sanâtanâh
dharme nashte kulam kritsnam adharmo 'bhibhavaty uta."

Sollen also derartige Gebräuche, wie derjenige, der den Gegenstand dieser Abhandlung bildet, mit dem Ahnenkult in Verbindung gebracht werden, so wird entweder Entlehnung von einem Volke, das diesem Kultus ergeben ist, nachzuweisen sein, oder Ahnenkult bei den Israeliten selbst. Weder das eine noch das andere dürfte gelingen. Jahwe war ein viel zu eifersüchtiger Gott, als daß er neben dem

---

[1]) Z. B. H. OLDENBERG, Die Religion des Veda; FUSTEL DE COULANGES, La Cité Antique; CALAND, Über Totenverehrung, Altind. Ahnenkult.

Kultus seiner Person den einer anderen geduldet hätte; selbst die Teraphim, die alten Hausgötter aus Labans und Rahels Zeiten (Genesis 31, 19), mußten vor ihm verschwinden.

So wollen wir diesem Gedankengange, der ja auch bei den Ariern nur die eine Seite, die mythologische, nicht die praktische, erklärt, — nicht weiter folgen; — eben deshalb nicht, weil für eine solche Provenienz der Leviratsehe die heiligen Schriften des hebräischen Altertums, also das Alte Testament, keine genügenden Anhaltspunkte bieten. Das Alte Testament leugnet zwar nirgendwo — es sei denn im Kohelet — die Fortexistenz nach dem Tode; und auch Jakob sprach im Schmerz über den vermeintlichen Tod seines Sohnes Joseph (Genesis 37, 35): „Trauernd werde ich zu meinem Sohne hinabsteigen in die Unterwelt". Aber die Vorstellungen von einem Jenseit und einem Leben nach dem Tode spielten doch bei den Israeliten, solange sie noch nicht mit den Eraniern bekannt geworden waren, eine so geringfügige Rolle und werden nur so flüchtig, selten und beiläufig erwähnt, daß sie allein zur Begründung jener merkwürdigen Sitte der Leviratsehe nicht berechtigen.

§ 2.

Man vergegenwärtige sich, welch seltsame Dinge, ja, — für die eifersüchtigen Ehrbegriffe des modernen Europäers — welch anstößige Dinge dem gläubigen Jünger des Moses mit dieser weisen Einrichtung zugemutet werden. Ein Ehemann ist abwesend — gestorben oder verschollen —, und das Kind, das mit seinem Weibe ein Anderer unterdessen erzeugt, soll er geduldig auf seine Rechnung setzen lassen, ja eigentlich sich noch im Jenseits bei seinem Bruder bedanken für diesen „Liebesdienst" in des Wortes verwegenster Bedeutung. Dem abwesenden Gatten wird, wie Ariosto[1]) sagen würde, „die Helmzier derer von Cornwallis" (il cimier di Cornovaglia") aufgesetzt; es geht ihm wie dem verreisten Gemahl in

[1]) L. Ariosto, Orlando Furioso, Ges. 42, Str. 103.

Chamissos bekanntem Gedicht „Sankt Vito“; er wird in absentia gekrönt und soll dann die Urheberschaft einer solchen Progenitur noch dazu mit Erkenntlichkeit auf sich nehmen. Heute würde man das „höflichst“ ablehnen. Sollte daher, fragen wir, diese Meinung von der Vaterschaft bei einem so eminent praktisch angelegten Volke wirklich nur auf phantastisch-mythologische Vorstellungen und Wünsche über das Verhalten der Seelen zwischen diesseits und jenseits zurückzuführen sein und nicht vielleicht auf uralte Beobachtungen wirklicher Naturvorgänge? Hat man nicht möglicherweise im Ernste geglaubt, daß, wenn jemand eine Witwe freit, das erste Kind in einem gewissen Sinne und zu einem gewissen Teile nicht ihm allein, sondern auch seinem Vorgänger, dem ersten Gatten zugehöre. Falls also eine solche Überzeugung bestand, so haben wir uns erstens nach Belegen dafür umzusehen, worin sie sich sonst noch, außer dieser Sitte der Leviratsehe, äußerte.

Zweitens haben wir dann die Erfahrungstatsachen beizubringen, die den Beweis für die Richtigkeit dieser Überzeugung liefern, wobei natürlich die alten Hebräer nicht etwa schon ein deutliches Bewußtsein des Kausalzusammenhanges gehabt zu haben brauchen; wie oft gilt nicht der Satz, daß „was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt“.

Für das Bestehen der Überzeugung, die wir eben formuliert haben, lassen sich aus dem Alten Testament manche Stellen anführen; z. B. der den Israeliten bei der Bekämpfung der autochthonen Bevölkerung Kanaans gegebene Befehl: Numeri 31, 17: „So tötet nun alles, was männlich ist unter den Kindern der Heiden; ebenso tötet jedes Weib, dem bereits ein Mann beigelegen hat. Dagegen alle Kinder weiblichen Geschlechts, denen noch kein Mann beigelegen hat, laßt für euch am Leben“. — Bei dem schon früh erwachten Bestreben der Israeliten, ihre Rasse von Vermischungen mit anderen Rassen reinzuhalten, soll diese Vorschrift in betreff der Behandlung besiegter Feinde doch den Gedanken aussprechen, daß ein

Mann nur dann sicher sein darf, alleiniger Vater der mit einem Weibe zu erzeugenden Kinder zu sein, wenn dieses Weib, bevor es das seinige wurde, noch niemals früher Gelegenheit gehabt hatte zu konzipieren. Dieselbe Auffassung bezeugen andere Stellen, z. B. Deuteronomium 21, 10—14.

Allein, weshalb sollen wir uns nur an das Volk Israel halten? Spricht nicht die Scheu, die vielfach verbreitet ist, Witwen zu freien, besonders solche von fremder Abstammung — spricht nicht die überschwengliche Hochschätzung, die man der Jungfräulichkeit und der Treue der Ehegattin entgegenbringt, für dieselbe Überzeugung! Und hierin sind alle einig, vom sogenannten Naturmenschen niedrigster Rasse, von dem Australneger bis zum Vertreter der höchsten Kultur, bis zum Hellenen aus Perikles Zeitalter. Nur solange es sich darum handelt, mit Kantischer Strenge eine rein moralische Bewertung der Keuschheit vorzunehmen, unterliegen beide Geschlechter gleicher Beurteilung, und die gleiche Vergiftung der Phantasie droht jedem Übertreter des sittlichen Imperativs. Utilitaristische Rücksichten und der Gedanke an künftiges Familienglück verschieben schon die Stellung der Geschlechter; denn erstens wird durch die Verletzung der Tugend von seiten der Gattin der Ehemann unsicher, wessen Nachkommen er in seinem Hause aufzieht und nährt, während bei solcherlei Verletzung von seiten des Mannes „mater semper certa est"; und zweitens fällt der Gedanke in die Wagschale, daß eine Unverheiratete, die zu der Zeit, wo eine solche Verfehlung sie den schwersten Gefahren und Vervehmungen aussetzt, ihre Tugend nicht bewahrt, eine schlechte Garantie bietet für später, für die Zeit der Ehe, wo einerseits der Trieb geweckt ist, anderseits die Folgen des Fehltritts sich leichter verhehlen und auf Rechnung des eigenen Gatten setzen lassen. So steht's beim Manne nicht.

Aber ganz abgesehen hiervon haben offenbar zu allen Zeiten, wo nicht verfeinerte Zivilisation den gesunden Takt vernichtet hatte, die Ehemänner geglaubt, nur dann auch

wirklich ganz und gar Väter ihrer Kinder zu sein, wenn ihre Frauen früher noch nie empfangen hatten. Später freilich heißt es: „Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage; weh dir, daß du ein Enkel bist!" Nämlich die zu einer Art von Gesetz erstarrte Sitte übt ihre Tyrannei auch in solchen Fällen, wo der Grund, der sie entstehen ließ, fehlt. Darum leiden noch heutzutage in Indien unzählige junge Witwen, deren „angetraute Gatten" vielleicht im Alter von drei oder vier Jahren gestorben sind, unter der Sitte, die den Männern verbietet, Witwen zu freien; und einige selbstverleugnende Aufklärer, die zu unserer Zeit durch ihr Beispiel diesem harten Brauch entgegenwirken wollten, haben sich die allgemeine Verachtung der Volksmenge zugezogen; denn man hält ihre Nachkommen nicht für legitim. Auch die indische Witwenverbrennung — das Satî-werden — scheint mit dieser Ansicht zusammenzuhängen: die Frau hat als Gattin eines Mannes ihre Bestimmung bereits erfüllt; denn sie kann nach seinem Tode nicht mehr Mutter „wohlgeborner" Kinder werden. — Wo, wie in Tibet, Polyandrie vorkam, waren es wenigstens nur Brüder, die zusammen eine Frau nahmen. Über etwas dem Ähnliches ist es interessant, Julius Caesars Bericht aus dem alten Britannien zu vernehmen (De bello Gallico, V, 14 § 4) „Uxores habent deni duodenique inter se communes et maxime fratres cum fratribus parentesque cum liberis; sed qui sunt ex iis nati, eorum habentur liberi, quo primum virgo quaeque deducta est". — Also hier, bei den Kelten, wurden dem Vater des ersten Kindes auch die übrigen zugerechnet; genau wie bei den Israeliten. Und was unter den Menschen galt, hat man auch in der Tierwelt gelten lassen: wenn z. B. die Araber reinblütige Pferde züchten wollen und eine ihrer edlen Stuten zufälligerweise von einem nicht-reinblütigen Hengste befruchtet worden ist, so töten sie nicht nur das von jenem Hengste erzeugte Füllen, sondern darauf noch ein oder zwei Füllen derselben Stute, die von Rassehengsten abstammen; und erst das dritte oder vierte Füllen kann wieder für echt gelten und leben bleiben.

Bei diesen Betrachtungen fällt dem Juristen natürlich die frappante Ähnlichkeit auf, die mit solchem summarischen Verfahren der Wüstenbewohner gewisse römisch-rechtliche Bestimmungen haben. Wenn nämlich die Wiederverehelichung einer Witwe nicht gern gesehen wurde, und wenn es „poenae secundarum nuptiarum" gab, so wird dafür im Corpus Juris kein ethischer oder religiöser, sondern ein ausschließlich physiologischer Grund angegeben. Es heißt: „Praetor enim ad id tempus se retulit, quo vir elugeretur, qui solet elugeri propter turbationem sanguinis"[1]). Es kommt darauf an, die „turbatio sanguinis" zu vermeiden: die Durcheinandermischung des Blutes.

§ 3.

Um nunmehr die Ansicht eines gelehrten Biologen anzuführen, die auch gleich zu dem Versuche hinüberleitet, unsere zweite Aufgabe zu lösen, nämlich die erfahrungsmäßige Grundlage der Leviratsehe aufzuzeigen, zitieren wir eine Stelle aus: Dr. L. Diemer, Das Leben in der Tropenzone[2]): „Der Europäer (auf den malayischen Inseln, der mit einer inländischen Frau verheiratet ist), nimmt meist inländische Sitten an, . . . seine Kinder haben mehr den Typus der Eingeborenen, mit einem Worte, die Nationalität des Europäers geht verloren; dagegen bleibt der Chinese in seinen Handlungen, Sitten, seiner Ernährungsweise Chinese, seine Kinder haben mehr den Typus des Vaters, die eingeborne Frau schickt sich in chinesische Tracht, Gewohnheiten und Gebräuche. Vielleicht liegt die Erklärung hierfür in dem Umstande, daß Europäer in der Regel Inländerinnen, welche bereits Mutter eines Kindes waren, zur Frau nehmen, während die Chinesen sich möglichst bemühen, stets eine Jungfrau heimzuführen. Es kommt hier die bekannte Erfahrung in Betracht, daß Kinder einer Witwe,

---

[1]) Ulpian: 2 D. III, 2, De his qui notantur infamia.

[2]) Dr. L. Diemer, Das Leben in der Tropenzone, speziell im indischen Archipel. Hamburg 1887, S. 40 f.

welche schon früher geboren hatte, nicht selten dem ersten Manne gleichen, wie auch von Tieren Ähnliches behauptet wird; wenn Verfasser auch in wissenschaftlichen Werken keine bestimmten Tatsachen hierüber finden kann, so haben ihn doch Hundezüchter dahin berichtet, daß die später gebornen Jungen einer Hündin oftmals dem ersten Begatter ähneln; andere Viehzüchter sagen dasselbe, und sehr allgemein ist der Glaube, daß eine Stute, die einmal von einem Esel ein Maultier geboren hat, späterhin keine Füllen mehr wirft, welche nicht einige Ähnlichkeit mit einem Esel oder Maultier zeigen. J. E. Teysmann beobachtete Ähnliches bei Pflanzen; pfropft man nämlich ein Reis mit farbigen Blättern auf einen Baum derselben Art mit nur grünen Blättern und läßt dasselbe sich vollständig entwickeln, so soll auch nach Entfernung des Zweiges der Baum selbst farbige Blätter hervorbringen".

Wir nähern uns denjenigen biologischen Beobachtungen und Betrachtungen, die für unsere Frage entscheidend sind, indem wir einen zweiten namhaften Biologen zitieren: Dr. Wilhelm Haacke [1]) spricht, Kapitel III, o, S. 301 von „zweifelhaften Vererbungserscheinungen" und erwähnt zuerst die sogenannten „Xenien", Fälle, in denen der Blütenstaub nicht nur auf die Eizelle einwirkt, sondern auch auf die übrigen Gewebe der mütterlichen Frucht erbliche Eigenschaften überträgt. Wenn gelbkörniger Mais durch Pollen von blaukörnigem befruchtet wird, so werden zuweilen die Maiskörner blau. Haacke nimmt die Vererbung erworbener Eigenschaften an und setzt demgemäß eine Beeinflussung der Keimzellen durch die des Körpers voraus, weil die Keimzellen mit diesem im Gleichgewicht stehen und weil sich verändertes Gleichgewicht auch auf die Keimzellen übertragen muß. Der Unterschied für die Tiere sei nur, daß bei ihnen die Eizelle erst befruchtet wird, nachdem sie sich aus dem Verbande der übrigen Zellen gelöst hat (?);

---

[1]) Wilhelm Haake, Gestaltung und Vererbung. Eine Entwicklungsmechanik der Organismen. Leipzig 1893, Kap. III, o, S. 301.

während bei den Pflanzen die Eizelle zunächst in Zusammenhang mit den Geweben des mütterlichen Fruchtknotens bleibt. Ferner erwähnt auch Haacke die „Infektion des Keimes“, der zufolge die Nachkommen einer Mutter gelegentlich mehr einem früheren Gatten als ihrem eigenen Vater gleichen sollen. Sichergestellt ist unter anderem der berühmte Fall, in welchem eine Pferdestute des Lord Morton, die einmal von einem Quaggahengst gedeckt war, später von einem arabischen Rapphengst zwei Füllen warf, die zum Teil graubraun und an den Beinen quaggaartig gestreift und mit einer kurzen aufrechtstehenden Mähne, wie sie das Quagga, nicht aber das Pferd besitzt, versehen waren.

§ 4.

Damit die erklärende Ausdeutung dieser biologischen Tatsachen, die wir dem Urteil der Leser vorzulegen haben, allgemein verständlich sei, gestatten wir uns vorher ganz kurz an diejenigen Vorgänge aus dem Leben der Organismen zu erinnern, die das Wesen der Fortpflanzung ausmachen und die, was besonders zu betonen ist, den Pflanzen und Tieren durchaus gemeinsam sind, angefangen von den Algen (z. B. dem gemeinen Blasentang, Fucus vesiculosus) bis herauf zu den höchstentwickelten Phanerogamen und den Säugetieren. Denn gerade das hierin übereinstimmende Verhalten der Pflanzen und Tiere erlaubt uns Analogien aus beiden Naturreichen zur Verdeutlichung heranzuziehen.

Die Zelle, sei's daß sie als einzelne frei lebend ein ganzes Individuum ausmacht (wie die Amöben, Infusorien und manche Pflanzen, oft sehr große, z. B. die vielen Formen der Caulerpa), — sei's daß sie als Teil eines vielzelligen Individuums in Betracht kommt, — ist als die biologische Einheit anzusehen, die sich nicht anders als durch Teilung vermehrt und immer aus einer anderen Zelle entstanden ist (omnis cellula e cellula). Und dabei sind als Hauptbestandteile der Zelle diejenigen zu betrachten, die diese Teilung mitmachen: das Protoplasma, der Kern der Zelle und innerhalb des Kernes die während der Teilung, im Zustande

der Mitose, als Stäbchen sichtbar werdenden Chromosomen. (Was nur an Pflanzen oder vielleicht nur an Tieren vorkommt, wie Chromatophoren und Centrosomen, bleibt hier unberücksichtigt; es ist nicht allen gemeinsam.)

Bei der Teilung nun entsteht nur: Protoplasma aus Protoplasma, Zellkern aus Zellkern; und in ihm: Chromosom — durch Längsteilung — aus Chromosom; während das übrige: die Zellhaut, Vakuolen, kristallinische Eiweißkörner usw. sich aus dem Protoplasma ausscheiden. Zu der Zeit, wo keine Teilung bevorsteht, also außerhalb der Mitose, zeigt der Kern ein gewebeähnliches oder marmoriertes Aussehen; die Chromosomen treten nicht hervor, bleiben latent.

Im allgemeinen unterscheidet man wohl Keimzellen und vegetative (metamorphe) Zellen, da durch die Teilung der Keimzellen die Individuen sich vermehren, durch die der vegetativen Zellen sie nur wachsen und sich ausbilden. Man hält daran fest, obgleich nicht bloß bei einzelligen Tieren und Pflanzen natürlich beides zusammenfällt und jede Teilung eine Vermehrung bedeutet, und obgleich auch bei manchen vielzelligen — z. B. bei Marchantia — jede vegetative Zelle durch äußere mechanische Eingriffe, durch Lösung aus dem Verbande der Nachbarzellen ein neues Individuum von sich abgliedern, also gewissermaßen zur Keimzelle werden kann. So gibt es allenthalben Übergänge in den Funktionen der Organismen und ihrer Teile; und die biologischen Gesetze ähneln darin, daß sie Ausnahmen und Übertretungen nicht ausschließen, mehr den von den Menschen gegebenen, als den unbeugsamen Gesetzen in der Physik und Chemie.

Die sexuelle Fortpflanzung, mit der wir es hier besonders zu tun haben, unterscheidet sich von der nicht sexuellen dadurch, daß zunächst nicht eine Vermehrung, sondern eine Verminderung der Zellen eintritt: zwei Keimzellen verschmelzen zu einer; und diese Verschmelzung des Spermatozoiden mit dem Ei bildet den Impuls zu einem weiteren, oft lange fortgesetzten Teilungsprozeß innerhalb des dabei wachsenden Eies, durch den es sich zum voll-

ständigen Individuum entwickelt, bis es selbst wieder imstande ist Keimzellen zu bilden und von sich abzutrennen.

Um sich vereinigen zu können, müssen die, entweder geschlechtlich unterschiedenen oder (bei den sogenannten „Isogameten“) gleichen Keimzellen, reif sein; d. h. die im Zellkern enthaltenen, für jede einzelne Gattung von Organismen an Zahl immer gleichen Chromosomen müssen sich vorher um die Hälfte ihrer typischen Menge (etwa von 4 auf 2, von 62 auf 31 usw.) vermindert haben, was man die Reduktionsteilung nennt. (Ausführlich behandelt von Edmund Wilson [1]). — Das geschieht bei den Tieren um zwei Zellgenerationen vor der Abtrennung vom Organismus, bei den Pflanzen noch früher.

Der Hergang der Fortpflanzung ist nun bei Pflanzen und Tieren der gleiche: die abgelösten Spermatozoiden, die aus einem relativ großen Zellkern mit den Chromosomen darin und einer dünnen Hülle von Protoplasma bestehen, umschwärmen, wie Tänzer, die einer Dame den Hof machen, oft in großer Zahl das reife Ei, bis es einem Spermatozoiden gelingt, sich in das Protoplasma des Eies einzubohren. Jetzt vereinigen sich die beiden Protoplasmen und Kerne in der Art, daß sämtliche Chromosomen des Eies und des Spermatozoiden sich der Länge nach teilen, — „etwa wie man einen Papierstreifen mit der Schere der Länge nach zerschneidet“, — und dann je eine Chromosomenhälfte von der Seite der Spermatozoiden sich ziemlich dicht anlegt an je eine Chromosomenhälfte des Eies, ohne jedoch mit ihnen jemals zu verschmelzen. Damit ist die Befruchtung vollzogen; und an dem Ei beginnt nun der Prozeß des Wachstums und der Teilung, der sich äußerlich meist durch Furchung kundgibt; die Zelle wird zur Furchungskugel. Klar ergibt sich hieraus die finale Bedeutung der vorausgehenden Reduktionsteilung; denn ohne sie müßte die Zahl der Chromosomen in dem neugebildeten Organismus doppelt

[1]) Edmund Wilson, The Cell in development and inheritance, S. 233 f.

so groß sein wie in den Zellen der Organismen, von denen er abstammt und deren einer sich aus ihm ausbildet. — Dabei ist zu beachten, daß bei allen Individuen, mit denen wir es hier zu tun haben, das Ei noch nicht völlig aus dem Verbande des Mutterorganismus gelöst worden ist.

§ 5.

Betrachtet man im Lichte dieser Grundtatsachen der Fortpflanzung dasjenige, was oben als „Infektion des Keimes" bezeichnet wurde, d. h. die nicht wegzuleugnende Erscheinung, daß bei mehrmaliger Befruchtung eines weiblichen Organismus die Nachkommen des zweiten männlichen Parens Eigenschaften an sich tragen, die sie nur vom ersten Parens geerbt haben können, — so liegt es nahe, eine Einwirkung männlicher Zeugungsstoffe auf noch unentwickelte Keimzellen des mütterlichen Organismus anzunehmen, also vorauszusetzen: es könnten die noch unreifen Eier einen Teil ihres Protoplasma jenen Spermatozoiden entnommen haben. Da es sich hierbei darum handelt, nachzuweisen, wie ein Kind etwas ererbt haben kann, weder von der Mutter noch vom Vater, sondern vom Vater seiner Stiefgeschwister, so wird eine strikte Kausalerklärung auf diesem Wege schwerlich gelingen. Wir beschränken uns also darauf, aus der Zoologie und Botanik eine Reihe von Analogien anzuführen, die einen solchen Hergang wenigstens bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich machen. Denn was wirklich ist, muß doch schließlich auch möglich sein.

Wonach gesucht wird, das sind, allgemein gesprochen, Nebenwirkungen oder Nachwirkungen der sich eben vollziehenden eigentlichen Befruchtung eines reifen Eies. — Man wird nun zunächst daran denken, daß jede Bienenkönigin nur einmal befruchtet wird und dann etwa 4 bis 5 Jahre, also ihr ganzes Leben lang, viele tausend Eier legt. Hier ist es auch nicht möglich, daß etwa in so viele tausend (etwa 40 000) „reife" Eier der Königin Spermatozoiden eingedrungen seien; das Keimplasma unterliegt aber doch einer Beeinflussung, die an der Nachkommenschaft

zutage tritt. Ähnliches gilt von vielen Vögeln und Insekten, bei denen auf einmalige Konzeption mehrmalige Produktion folgt.

Auch bei den bereits erwähnten Xenien muß eine Nebenwirkung der Befruchtung angenommen werden. Das, was hier stattfindet und längst an Zea Mays beobachtet worden war (siehe FOCKE, „Pflanzenmischlinge“), hat man später Doppelbefruchtung genannt und an der Klasse der Angiospermen genau studiert. Angiospermen heißen diejenigen Phanerogamen (Blütenpflanzen), bei denen das Endosperm, das Nährgewebe der Embryonen, nicht vor, sondern erst nach der Befruchtung entsteht; die andere Klasse der Phanerogamen bilden die Gymnospermen. Beim Mais erhält demnach durch Bestäubung mit Pollen einer fremden Rasse nicht nur der Embryo, sondern, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, auch das Endosperm hybride Eigenschaften.

Der Hergang bei der Doppelbefruchtung der Angiospermen ist, kurz zusammengefaßt, folgender: Aus dem Pollenschlauche treten zwei Spermatozoiden den Weg in den das Ei enthaltenden Embryosack an. Der Embryosack ist ursprünglich eine weibliche Keimzelle, die sich noch vor ihrer Befruchtung zuerst in zwei Tochterzellen geteilt hat. Diese zwei Zellen teilen sich dann wiederum in je zwei; und nachdem die vier neuen Zellen in der Zellenhülle eine besondere Lage angenommen haben, findet nochmalige Teilung statt. Von zwei bei dieser letzten Teilung aus einem entstandenen Kernen ist einer das Ei; die andere Hälfte dieses Eies — also sein „Bruderkern“ —, genannt „oberer Polkern“, vereinigt sich mit einem anderen neuen Kerne, genannt „unterer Polkern“, und wird dann nach der Verschmelzung „sekundärer Embryosackkern“ genannt; d. h. es findet innerhalb der weiblichen Keimzellen gewissermaßen ein Geschlechtsakt, eine Zellenvereinigung statt. Von den beiden Spermatozoiden, die jetzt in den Embryosack eintreten, vereinigt sich der eine mit dem Ei, der andere mit dem sekundären Embryosackkern. Die übrigen

fünf weiblichen Keimzellen gehen frühzeitig zugrunde. — Das Ei wird dadurch zur entwicklungsfähigen Mutterzelle des Embyro; der befruchtete sekundäre Embryosackkern, der somit nun im ganzen aus drei Kernen besteht, entwickelt sich zur Endospermmutterzelle und dient dem Embryo zur Nahrung. Dieses Endosperm verdankt demzufolge sein Dasein einem Sexualakt, der aber doch kein Fortpflanzungsakt ist, sondern eine anderweitige Bedeutung hat.

Das ist ein Verhalten, das zur vorausgesetzten „Infektion des Keimes" eine bemerkenswerte Parallele bildet; denn, wie man daraus sieht, können beim Sexualakt die männlichen Zeugungsstoffe außer der eigentlichen Befruchtung den Mutterkörper anderweitig sehr wirkungsvoll beeinflussen.

Auch sonst noch sei an einige sogenannte „Nachwirkungen der Vererbung" erinnert; nämlich an die Erscheinung, daß durch die Befruchtung nicht nur die Entwicklung des Eies, sondern auch Wachstumsvorgänge in Teilen der Mutterpflanze angeregt werden, wie z. B. das Fruchtfleisch der Erdbeere und Birne. Für die Quitte hat J. Reinke[1]) gezeigt, daß durch die Fortleitung des Befruchtungsreizes auch eine Verdickung der vorjährigen verholzten Achsen hervorgebracht wird, die die Blüten tragen; während die Verdickung unterbleibt, wenn die Befruchtung fehlschlug.

Faßt man das uns beschäftigende Problem so, daß man fragt, ob nicht auch männliche Zeugungsstoffe, ohne eine regelrechte Befruchtung zustande zu bringen, mitunter an den weiblichen Keimzellen einen Anstoß zur Weiterentwicklung der Eier geben können, also einen Anfang oder Ansatz dazu bewirken, der vielleicht bei Erneuerung des Reizes zur Ausbildung des Embryo führt: so läßt sich auch hierfür einiges anführen. Es hat z. B. H. Winkler[2]) die Beobachtung gemacht, daß durch Einwirkung wäßrigen Extraktes von Sperma die Eier von Seeigeln zur Furchung,

---

[1]) J. Reinke in den „Nachr. der k. Gesellsch. d. Wissensch. in Göttingen", 1878.

[2]) H. Winkler in den „Göttinger Nachrichten", 1900.

wenn auch nicht zur vollen Entwicklung gebracht werden können. Noch manche als Analogie interessante Tatsache, z. B. über die Pfropfbastarde (Cytisus Adami usw.) und über sexuelle Einflüsse vegetativer Zellen verschiedener Organismen lassen sich aus den Werken von J. Reinke [1] und von Hans Driesch [2] entnehmen; doch möge das Angeführte genügen. Denn alle Analogien überreden eher, als daß sie gerade den bestimmten Fall bewiesen; sie besagen nur, daß so etwas Ähnliches sonst noch vorkommt. Wir bedürfen ihrer nicht, sondern gehen zu folgender Betrachtung über.

§ 6.

Jedesmal wenn ein weiblicher Organismus, so wie es bei den Säugetieren der Fall ist, von seiner Befruchtung an bis zur Geburt des ausgetragenen Embryo eine mehr oder weniger lange Schwangerschaft durchmacht, hat das für die Lebensprozesse die Bedeutung, daß zwei Wesen von nicht gleicher Abstammung — die Mutter und der Embryo — andauernd, beim Menschen z. B. neun Monate lang, miteinander in vitaler Wechselwirkung stehen. Man darf nicht, weil die Mutter groß und der Embryo klein ist, meinen, die Mutter schaffe den Embryo aus ihren Kräften; sie gebe nur und der Embryo empfange nur. Nein! Das, was die Mutter dem Embryo, nachdem er einmal da ist, einseitig mitteilt, ist materielle Substanz; es sind chemische Moleküle, wie sie im Stoffwechsel alle Organismen durchkreisen und nirgends verweilen. Die Substanz, auch die organische, gehört als solche dem ganzen Weltall an und bedingt keine besondere Form. Das Gesetz aber, wonach der Embryo sich entwickeln muß, das Gesetz seiner Evolution, die wohl auf ihrem Gange vernichtet, jedoch nimmermehr in andere Bahnen gelenkt werden kann, hat der Embryo damals, als die Befruchtung stattfand, zu gleichen Teilen vom Vater

---

[1]) J. Reinke, Einleitung in die theoretische Biologie, 1901.
[2]) Z. B. die „Organischen Regulationen" und seine früheren Studien.

und von der Mutter empfangen. Von jeder Seite stammt eine Keimzelle; und genau so viele Chromosomen, wie die Mutter hergegeben hat, haben sich aus dem väterlichen Zellkern ihnen zur Seite gelegt; und indem die Embryozelle sich bei ihrer Entwicklung fort und fort teilt, vermehren sich die väterlichen Chromosomen durch den ganzen Körper hindurch immer in demselben Maße wie die mütterlichen und bleiben ihnen an Zahl auch im erwachsenen Menschen gleich. Sie sind die Träger der komplizierten Regel, nach der das neue Wesen sich ausbildet; mit ihnen vererben sich die feinsten Einzelheiten des körperlichen und geistigen Habitus, die oft erst nach langen Jahren in die Erscheinung treten, z. B. das frühe oder späte Erbleichen der Haare.

Wenn also die Mutter und der Embryo neun Monate oder auch kürzere Zeit miteinander in Wechselwirkung stehen, so beeinflußt nicht nur hierbei die Mutter den Embryo, sondern der Embryo beeinflußt auch die Mutter kraft derjenigen Beschaffenheit, die er nicht von mütterlicher, sondern von väterlicher Seite besitzt. Der Organismus der Mutter befindet sich in lebendiger Verbindung mit einem Wesen, das nur zur Hälfte ihr angehört, zur Hälfte ihr fremd ist. Die Mutter bildet in der Verbindung mit diesem Wesen gewissermaßen eine Einheit; eine Einheit, in der ein Ausgleich angebahnt werden muß, nämlich ein qualitatives Gleichgewicht, wenn nicht völlig hergestellt, so doch von der Natur herzustellen versucht wird. Die Mutter wird also vom Embryo wie von einer äußeren Macht in ihrem Organismus beeinflußt. Und an welchem Teil, als dem bildsamsten von allen, wird dieser Einfluß sich am sichersten ausprägen? Natürlich an den Keimzellen, in denen, gewissermaßen in einen engen Punkt zusammengezogen, sich alle Anlagen eines Individuums, ererbte und erworbene, konzentrieren. Denn allein aus der Keimzelle können eben alle anderen Zellen entstehen. Man weiß, daß eine zufällige Krankheit, von der ein Individuum ergriffen wird, sich auf die Nachkommen auch dann noch überträgt, wenn sie an diesem Individuum bereits unterdrückt

worden war; sie hatte eben die Keimzellen beeinflußt. (Von namhaften modernen Biologen hält wohl nur August Weismann, und auch er nur mit manchen Klauseln, daran fest, daß sich erworbene Eigenschaften nicht vererben.)

Wenn also nach der ersten Konzeption der Embryo vermittelst der Besonderheiten, die er vom Vater erhalten hat, dem mütterlichen Organismus und speziell dessen Keimzellen sein Gepräge hinterläßt, so ist es völlig erklärlich, wie diese Keimzelle, bei erneuter Konzeption zur Entwicklung gelangend, Eigenschaften an sich tragen kann, die sie durch Vermittlung jenes ersten Embryo von dessen Vater geerbt hat.

Hiermit scheint wohl der Beweis geliefert zu sein, daß der Grundgedanke, der das Institut der Leviratsehe geschaffen hat, nicht auf eschatologischen, metaphysischen oder mythologischen Voraussetzungen zu beruhen braucht, vielmehr eine zuverlässige erfahrungsmäßige Basis besitzt in Tatsachen der Beobachtung, die wahrscheinlich viele tausend Jahre hinter Moses zurückreichen. In mannigfachen Anwendungsbeispielen, gewissermaßen in Metamorphosen, trat uns der Grundgedanke allenthalben entgegen: bei Chinesen, Indern, Römern, Israeliten, Tibetaniern und Kelten in Britannien, am allgemeinsten aber als der consensus gentium in der Hochschätzung der Virginität, d. h. darin, daß die sexuelle Tugend dem Weibe höher angerechnet wird als dem Manne, weil sie allein dem Gatten dafür Gewähr leistet, daß seine Kinder auch wirklich ganz seine Kinder seien und nicht Mestizen, indem er etwa nur einem anderen Manne „Samen erweckt“ habe. Solche Hochschätzung ist also nicht, wie die Frauenrechtlerinnen verkünden, auf die Ungerechtigkeit der Männer und auf deren Manier, „mit zweierlei Maß“ zu messen, zurückzuführen, sondern einfach auf den Wunsch nach Reinheit der Rasse, auf den Wunsch, daß ein Kind nur zwei Eltern habe und nicht drei. Und gerade das Verhalten der Frauenwelt bezeugt immer von neuem, daß die Reinheit des genus femininum von größerer sozialer Wichtigkeit ist als die des

Mannes: die Frau ist in bezug auf solche Verfehlung von Personen ihres eigenen Geschlechts nicht nur härter in der Verurteilung, sondern in der Regel auch leichter geneigt, eine Schuld anzunehmen. Daher sagt HENRI ROCHEFORT[1]) in seinem berühmten Romane „Les Dépravés" Seite 208 bis 209: „Tandis qu'un homme pour un oui pour un non, s'écrie en parlant de la première venue: ‚Je mettrais ma main au feu qu'elle est pure'. Une femme même honnête, même bien intentionnée hésitera toujours à répondre de l'innocence d'une autre; ce qui prouve que tout en médisant des femmes, nous les estimons encore plus qu'elles ne s'estiment elles-mêmes."

Es gibt eigentlich auf dem ganzen Erdenrund über die Sittsamkeit nur eine Meinung; und dort, wo der schon zitierte BHAGAVATGITA den Ahnenkultus empfiehlt, gibt er auch den Grund für die Notwendigkeit der Keuschheit an (Gesang I, çl. 41):

„Bei eines Stamms Ruchlosigkeit wankt auch der Frauen Sittsamkeit";
Wankt diese, dann, Varshneya, ist der Rassenmischung Greul [nicht weit."

Die „Varnasamkara", die „Durcheinandermischung der Rassen" oder des Blutes, ist am meisten zu fürchten, nicht die Störung der häuslichen Idylle.

§ 7.

Somit ist die Leviratsehe als ein zivilrechtliches Institut anzusehen, das sich auf Überzeugungen über biologische Verhältnisse gründet; Überzeugungen, die — offenbar aus Naturbeobachtungen hervorgegangen — mit sicherem Takte das Richtige getroffen haben. Da man dem Brauch später gedankenlos folgte, mag man freilich vergessen haben, danach zu fragen, ob die Frau auch jemals überhaupt vom ersten Gatten konzipiert hatte. — Als Institut bedeutet die Leviratsehe, daß das fragwürdige Privilegium, Vater zu

---

[1]) HENRI ROCHEFORT, „Les Dépravés", Genève, Louis Hudry éditeur, 1875.

dreien zu sein, das schon jenem illustren, heutzutage so arg verkannten Onan Mißbehagen einflößte, nur dem nächsten Verwandten des ersten Vaters zusteht, diesem indessen zugleich zur Pflicht gemacht werden soll. — Die zugrunde liegende Überzeugung biologischer Natur findet man bloß in der Genesis und dann im Neuen Tastament deutlich ausgesprochen:

Ev. Matth. 22, 24: „ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ“.
Ev. Mark. 12, 19: „ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ“.
Ev. Luk. 20, 28: „ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ“.

Die drei Synoptiker sind also in der Erzählung einer und derselben Begebenheit darin einig, daß nach dem „Mosaischen“ Gesetze der überlebende Bruder auf diese Weise „dem verstorbenen Bruder Samen auferweckt“. Als Zitate aus dem Alten Testament sind die Stellen ja nicht ganz genau; doch liegt in diesem Gebrauche des Wortes „Sperma erwecken“ oder „auferwecken“, der der griechischen Sprache durchaus fremd ist, wohl mehr als das, was man darin gewöhnlich zu finden meint: nämlich ein bloßer Hebraismus und Aramaismus, wie es deren im Neuen Testament viele gibt, mit der Bedeutung „Nachkommen verschaffen“ (so übersetzt E. Kautzsch). Letzteres könnte, rein juristisch betrachtet, auch durch Adoption geschehen. Nein, es ist fast synonym der römischen „turbatio sanguinis“ und der indischen „varnasamkara“. Wir müssen eben beachten, daß der Text zu dieser griechischen Übersetzung aus sehr früher Zeit stammt, und daß sich darin eine ganz zutreffende Ansicht der alten Israeliten über die physiologischen Beziehungen ausspricht, auf die die Leviratsehe sich gründet.

So steckt, wie Lucretius Carus sagt, ein Ding dem andern ein Licht an: Biologie und Soziologie erläutern sich gegenseitig.

„Persönliche" und „sachliche" Polemik.

Von **Gerhard Hessenberg**, Bonn.

Inhalt.

I.

1. Im vierten Heft des einunddreißigsten Bandes dieser Zeitschrift hat Meyerhof den ungemein dankenswerten und schwierigen Versuch unternommen, als nicht direkt Beteiligter den Streit um die Friessche Vernunftkritik in ein sachliches Fahrwasser zu lenken. So offen ich es anerkenne, daß Cassirer dieser Anregung gefolgt ist, so sehr muß ich es bedauern, daß er durch erneute persönliche Angriffe auf Nelson, Grelling und mich uns ein unmittelbares rein sachliches Eingehen auf seine neuen Argumente gegen die Friessche Lehre unmöglich gemacht hat.

Um hier zunächst Klarheit über den Umfang dieser Angriffe zu schaffen, mich selbst aber bei diesem heiklen Thema zu äußerster Sachlichkeit zu zwingen und dem Leser von diesem Bestreben Rechenschaft zu geben, werde ich meinen Standpunkt sogenannten „persönlichen" Angriffen gegenüber objektiv und ohne jede Beziehung auf den vorliegenden Fall festlegen. So trivial dasjenige klingen mag, was ich darüber zu sagen habe: die nachfolgende Anwendung auf den vorliegenden Fall wird zeigen, daß in praxi häufig genug dagegen verstoßen wird.

II.

2. Es gibt sachliche Angriffe, die überhaupt nicht erhoben werden können, ohne die Person des Angegriffenen zu treffen. Der Nachweis eines besonders schweren Irrtums, einer Häufung sachlicher Fehler, die Aufdeckung entstellter Zitate, unberechtigter Anlehnungen, offenkundiger Plagiate stellen solche Fälle dar, in denen es reine Formsache ist, ob der persönliche Charakter des Vorwurfs offen ausgesprochen oder schonend verschwiegen wird. Keine Mäßigung des Tones entbindet daher den Angreifer von der Verpflichtung, den sachlichen Teil einwandfrei zu begründen und zu belegen.

3. Auch bei unbedeutendem sachlichen Gehalt sind persönliche Angriffe vielfach unvermeidlich, beispielsweise in der Zurückweisung gleichartiger Angriffe oder bei der Erschütterung einer Autorität, die in Ermangelung von Gründen als Beweismittel in Anspruch genommen wurde. Jedenfalls wird man es keinem Autor verargen, wenn er, durch persönliche Invektiven aus seiner Ruhe gebracht, dem Gegner die Ehre einer rein sachlichen Behandlung verweigert.

III.

4. Die CASSIRERsche Streitschrift „Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes" erhebt gegen NELSON unter anderem den Vorwurf „großer Unbescheidenheit"[1]), „dreister Anmaßung"[2]), „bewundernswerter Fertigkeit im Sinnverdrehen"[3]). Das Schlußkapital beschäftigt sich überhaupt nur mit der Person NELSONS, der Ton der ganzen Schrift ist ironisch[4]). Ich bedaure, daß ich diese Tatsachen nicht mit Stillschweigen übergehen kann und beschränke mich darum auf möglichst wenige Beispiele. Aber nach CASSIRERS bedingungsloser Verwerfung

[1]) S. 17.
[2]) S. 19 (Sperrungen in Kantzitaten).
[3]) S. 33 (Fußnote).
[4]) Dies gibt der Referent der Deutschen Literaturzeitung ausdrücklich zu: „Vornehm, nur etwas ironisch".

aller persönlichen Angriffe[1]) muß der unbefangene Leser den Eindruck gewinnen, als sei der persönliche Ton erst durch GRELLING und mich in die Diskussion gebracht worden.

5. Zur Zurückweisung des gegen GRELLING und mich erhobenen Vorwurfs ziehe ich nunmehr lediglich das am Schlusse von (3) genannte Argument heran: Wir waren in Erwiderung auf persönliche Angriffe zur Anwendung des persönlichen Tones berechtigt. Damit verzichte ich auf die Diskussion folgender Fragen:

a) War CASSIRER zu seiner Tonart gezwungen oder berechtigt?
b) Sind seine Vorwürfe sachlich gerechtfertigt?
c) Waren wir zu unserer Tonart gezwungen?
d) Sind unsere Vorwürfe sachlich gerechtfertigt?
e) Auf wessen Seite ist die schärfere Tonart zu suchen?

Durch meinen Verzicht beantworte ich diese Fragen in keiner Weise, ich erbringe lediglich den Beweis meines guten Willens durch die Beschränkung auf das Minimum der mir zu Gebote stehenden Verteidigungsmittel.

IV.

6. Wer die Gedanken eines Werkes wiederzugeben sucht, dem er Jahre intensivster Arbeit, äüßerster Vertiefung und schärfster Anspannung aller Geisteskraft gewidmet hat, der wird trotz größter Aufmerksamkeit und Selbständigkeit Anklänge des Ausdrucks und stellenweise wörtliche Übereinstimmung mit dem Original nicht vermeiden können. Die Sprache ist zwar ein beweglicheres Ausdrucksmittel als die mathematische Begriffsschrift, aber unbegrenzt ist ihr Fließen auch nicht, besonders für den nicht, der wie NELSON frei von allen feuilletonistischen Veranlagungen und Ambitionen, sich einer Terminologie von nahezu mathematischer Schärfe und Eindeutigkeit des Ausdrucks befleißigt. Man wird in solchen Fällen bei Anlehnungen um

[1]) Diese Zeitschrift, Bd. 31, Heft 4, S. 442: „Der Leser fühlt, daß sie (die Mittel der persönlichen Polemik) sich nur dort einstellen, wo sachliche Gründe fehlen“.

so weniger Bedenken haben, wenn der Autor die durchgehende sachliche Übereinstimmung mit seinem Vorbild ausdrücklich hervorhebt und betont.

7. Ich kann daher aus CASSIRERS Worten auf Seite 447 [1]) nur den Vorwurf unzulässiger Anlehnung herauslesen. Dieser Vorwurf trifft aber die Person des Angegriffenen, und wenn das CASSIRER nicht unzweideutig ausspricht, so geschieht es vielleicht in der lobenswerten Absicht, jede Schärfe des Tones zu vermeiden. Die unbestimmte Ausdrucksform entbindet aber nicht von der Verpflichtung, die aufgestellten Behauptungen zu beweisen. Ich fordere daher CASSIRER auf, die von ihm beanstandeten Stellen der öffentlichen Beurteilung vorzulegen, oder durch eine unzweideutige Erklärung seinen Worten den Charakter der Verdächtigung zu nehmen.

V.

8. Wer es unternimmt, eine von den Fachgenossen als widerlegt angesehene Lehre von neuem zur Diskussion zu stellen, muß sich notwendigerweise mit denjenigen Argumenten auseinandersetzen, die man bisher von ernst zu nehmender Seite gegen sie vorgebracht hat. Dies hat NELSON in dem Anhang zu seiner von CASSIRER angegriffenen Arbeit getan. Diesen Anhang erledigt CASSIRER in seiner oben genannten Streitschrift mit der Behauptung, die Argumente COHENS und RIEHLS seien nicht einmal sinngemäß wiedergegeben [2]).

Ich wiederhole hiermit GRELLINGS Aufforderung an CASSIRER, für diese Behauptung den Beweis anzutreten.

VI.

9. Zu meinem Bedauern bin ich gezwungen, von neuem den Namen COHENS in die Diskussion zu ziehen, da CASSIRER in seinem erneuten Rettungsversuch der „Logik der reinen Erkenntnis“ unsere bona fides anzweifelt.

---

[1]) „. . . daß bei ihm (Nelson) bisweilen ganze Satzfolgen — auch solche, die nicht als Zitate kenntlich gemacht sind —, nahezu wörtlich aus FRIES' Schriften übernommen sind, ist mir natürlich nicht entgangen.“

[2]) S. 31.

In seiner Kritik der Logik der reinen Erkenntnis[1]) hat NELSON folgende zwei Tatsachen festgestellt: Eine einwandfreie Begründung der höheren Analysis mittelst einer besonderen infinitesimalen Größenart ist unmöglich. Trotzdem spricht COHEN dieser Größenart Realität zu und verlegt das Erzeugungsprinzip des Endlichen in das Unendlichkleine.

Diesen Tatbestand zu bestreiten hat CASSIRER in seinen beiden Besprechungen der NELSONschen Kritik vermieden. Es muß daher als zugestanden gelten. Da hiermit der für uns allein wesentliche Teil der Diskussion erledigt ist, folgen wir CASSIRER willig zu demjenigen Tatbestand, von dem er die Aufmerksamkeit nicht abgelenkt sehen möchte.

10. Zwischen die Feststellung der beiden oben genannten widerstreitenden Ansichten schiebt NELSON folgenden Satz[2]): „Die eigene Ansicht COHENS läuft nun darauf hinaus, daß dem Unendlichkleinen nicht nur eine selbständige Bedeutung und Existenz zukommen soll, sondern . . .“ Gegenstand des Streites war ursprünglich der Sinn, der hier dem Worte „Existenz“ beizulegen ist. Es kommen zwei Deutungen in Frage. Erstens kann „Existenz“ den allgemeinen Seinsbegriff bezeichnen, der alle denkbaren Seinsformen, auch die „Realität“, umfaßt. (Allgemeiner, vor allem mathematischer Sprachgebrauch.) Zweitens kann Existenz das „dingliche“ „Dasein“, die „konkrete Wirklichkeit“ meinen. (COHENscher Sprachgebrauch.)

11. CASSIRER benutzt beide Deutungen. Die erste Streitschrift und einige Sätze der zweiten Entgegnung[3]) legen den COHENschen Sinn unter, und zwar ohne Begründung[4]). Diese Deutung ist nach dem Zusammenhang des

---

[1]) Gött. Gel. Anz., 1905, S. 610—630.

[2]) l. c. S. 619.

[3]) S. 464: „. . . indem er (NELSON) . . . den Begriff der Realität durch den der Existenz ersetzte . . . und „indem er ein Mittel der Erkenntnis in ein besonderes mystisches Sein verkehrte“. Das „mystische Sein“ fällt sonach auch unter die „konkrete Wirklichkeit“.

[4]) Da die Unterschiebung des COHENschen Sinns konsequenterweise zu dem in der Tat von CASSIRER erhobenen Vorwurf der Entstellung führt, berechtigte dieser Mangel der Begründung GRELLING unzweifelhaft zu seiner Charakterisierung des Verfahrens. — Wenn

NELSONschen Textes ausgeschlossen; denn die der strittigen Stelle voraufgehenden historischen Belege enthalten die Bestreitung jeglicher Seinsform des Infinitesimalen; die unmittelbar folgenden Zitate aus der Logik der reinen Erkenntnis stellen außerdem über jeden Zweifel, daß die umstrittene Senisform die Realität ist.

12. Der zweite Vorwurf CASSIRERS, NELSON habe die dem COHENschen Sprachgebrauch zugrunde liegende Unterscheidung ignoriert, schließt natürlich die zweite Deutung im Sinne dieses Sprachgebrauches aus. Im ersten Sinne des Wortes „Ezistenz“ ist aber der umstrittene Satz in allen seinen Einzelheiten sachlich unangreifbar, und so sucht denn in der Tat CASSIRER das bloße Faktum der Ignorierung als Vorwurf auszulegen.

13. Ein solches Verfahren ist mir nicht neu. Ich hatte einst einen Kreisquadrierer darauf aufmerksam gemacht, daß nach seinem Worte $\pi = 3,2$ das umschriebene 20-Eck kleinere Fläche haben müsse als der Kreis. Der Sinn der Antwort, die ich erhielt [1], war der folgende: „Meine Untersuchung stellt sich die Grundfrage: Hat die Tangente mit der Peripherie nur einen Punkt gemeinsam? Sie hätten meinen Begriff der Tangente angreifen, Sie hätten den Versuch machen können, meine Verneinung der gestellten Frage mit wissenschaftlichen Gründen zu bestreiten. Dagegen konnten Sie sie nicht ignorieren, ohne meine Berechnung von π um allen Sinn zu bringen — und sich dadurch die „Kritik“, wie Sie sie verstehen, freilich zu erleichtern. Daß ich unter diesen Umständen keinerlei Veranlassung habe, auf die Einzelheiten Ihrer Kritik einzugehen, wird mir jeder Unparteiische zugestehen: sie wurden von selbst hinfällig, sobald erwiesen war, daß die ersten Anforderungen

---

CASSIRER nunmehr Bücher heranzieht, die NELSON weder verfaßt noch besprochen hat, so können wir auch darin eine Begründung seiner Deutung nicht sehen. Nicht darum handelt es sich, daß wir COHEN eine falsche Deutung seiner Worte unterschöben, sondern darum, daß eine solche Unterschiebung an NELSONS Worten versucht wurde.

[1]) Leider besitze ich das Original nicht mehr. Ich überschätzte damals noch die Macht der Gründe und unterschätzte den Wert solcher Dokumente.

hier nicht erfüllt sind, die man an das bloße Verständnis dessen stellen muß, was meine Arbeit selbst als das Charakteristische ihrer gesamten Problemstellung ausdrücklich bezeichnet."

14. Was die Wiedergabe der Argumente dieses unglücklichen Quadrators mit CASSIRERS Worten möglich macht, ist der beiden eigentümliche Versuch am untauglichen Objekt; der Versuch nämlich, aus einer objektiven, von der Problemstellung unabhängigen Tatsachenvergleichung irgend etwas über das Verständnis der Problemstellung herauszulesen. Während ich aber die Problemstellung meines Quadrators wirklich völllig und ohne Angabe von Gründen ignoriert hatte, ist NELSON zur Tatsachenprüfung erst nach einer ausführlichen Betrachtung der bis ins einzelne als verfehlt nachgewiesenen Problemstellung übergegangen, und er schickte diesem Übergang den ausdrücklichen Hinweis voran[1]), daß er sich nunmehr jedes Eingehens auf den Prinzipienstreit begeben werde. Die Berechtigung zu diesem Verfahren wies NELSON noch besonders nach, obwohl sie allgemein anerkannt ist, obwohl es für jeden Einsichtigen klar ist, daß die Unterscheidung verschiedener Seinsformen, und sei sie noch so tiefgründig und für andere Fragen wertvoll, keine Größenart dem mathematischen Todesurteil entziehen kann, wenn es ihr jedes Sein, jede „Existenzberechtigung" im mathematischen Sinne, abspricht.

Zum Schlusse sei mir der Hinweis gestattet, daß die über die NELSONschen Arbeiten entbrannte Polemik in keiner Weise die Ignorierung erklärt oder gar rechtfertigt, deren sich die „Abhandlungen der FRIESschen Schule" bisher in fachphilosophischen Kreisen zu erfreuen haben.

[1]) l. c. S. 616, die von CASSIRER angegriffene steht S. 619.



Berichterstattung.

I.

Besprechungen.

Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie (Zusatz des II. Bds.: und seine Überwindung). Dürrscher Verlag, Leipzig. I. Bd. 364 S. 1904. II. Bd. 584 S. 1908.

Mit dem II. Bande liegt dieses beachtenswerte Werk nun abgeschlossen vor. Sein Ertrag ist allerdings schwer auszumessen, da er stark ins Einzelne geht und drei Absichten hier sich verschlingen: die historische, die kritische, die systematische, eine Schwierigkeit, die dem Verfassser wohl bewußt ist. Es will mir scheinen, daß er bei der mittleren Funktion am meisten in seinem Element ist, wenn er, wie einst Bruno Bauer, oft als „die Kritik" redet. Er bringt für die kritische Funktion in hohem Maße Scharfsinn, Gründlichkeit, analytischen Sinn und, was Bruno Bauer fehlte, Besonnenheit mit, eine Tugend, die ich allerdings nicht so absolut wie der Verfasser preisen möchte, da sie wie die Wage zu sehr ins Gleichgewicht strebt. Es wäre doch sonderbar, wenn die Weltordnung bei all den hier mehr oder minder groß behandelten Denkern Licht und Schatten so gleichmäßig verteilt hätte, wie der Verfasser es tut (s. z. B. das Schaukelspiel „Recht — Unrecht, Recht — Unrecht usf." II S. 43 und 424 f.) Der wertende Rhythmus, in dem sich dieses Buch bewegt, der Lob und Tadel immer abwechselnd schwellen läßt, ist an sich so subjektiv wie glühender Enthusiasmus und vernichtende Kälte, wenn auch meist der Gerechtigkeit günstiger. Die nüchterne Mäßigung ist absolut gesetzt eben auch nur Standpunkt und Stimmung.

Man glaube nun nicht, daß dieses Buch darum auch im nüchternen Ton geschrieben sei. Es zeigt geradezu Begeisterung für die Nüchternheit und entfaltet oft eine starke rhetorische Bildlichkeit. Es spricht gar plastisch von der „Wahrscheinlichkeitstreppe" und den „Zangen des Evidenzbewußtseins", läßt „blutsverwandte Wahrscheinlichkeiten sich vermählen" (II 373), „verschwistert" auch gern Abstrakta (I 303 II 40, 486), spricht von den „irdischen Schwestern" übernatürlicher Erkenntnisse (II 512), zeigt aber auch die Argumentationen der griechischen Skeptiker als geschickt geschlagene Mensuren und bringt in hundert Variationen Kampf- und Fechtvergleiche. „Bald mit derben Keulenschlägen, bald mit feinen, ins Herz dringenden Nadelstichen wird jeder Anspruch auf ein Wissen um die übersinnliche Welt langsam zu Tode gequält" (II 466). Ein Bureaukrat mag da ein paar gar zu

üppige Blüten beschneiden; tatsächlich wird hier die Skeptomachie durch die agonistischen Bilder, überhaupt durch ein oft aufloderndes rhetorisches Feuer in echter Beredsamkeit lebendig gestaltet. Häufige Wortwiederholungen zeigen teils eine Freude an gorgianischer Rhythmik des Stils (z. B. „Es ist die Ansicht MONTAIGNES, die Ansicht SPINOZAS“), teils den erinnernden Eifer des klaren Dozenten. Denn RICHTER hört offenbar alles, was er schreibt, im Kathederton. Daher das Selbstsichere im Meistern der Denker, daher manches im Anfang, das nur für erste Semester bestimmt ist, daher auch die vollen Worte, Bilder, Perioden und Abschnittsanfänge wie: „Wir haben uns soeben“ (in der letzten Stunde?) „mit den geschichtlichen Vorbedingungen des griechischen Skeptizismus beschäftigt“ (I 21). „Wir haben uns in der Darstellung — — — all das ist uns noch frisch in der Erinnerung“ (I 95). „Wir fahren in der Beurteilung der skeptischen Theorien fort“ (I 222). „Haben wir die Pause zwischen diesem Kapitel und dem vorigen dazu benutzt“ — (I 121). „Läßt sich noch hören“ (I 289). „PLATNER, von dessen Anschauungen wir im vorigen Abschnitt gehört haben“. Dieser ganze Sprechton, der sich übrigens im II. Bande mildert, dient natürlich auch die Lebendigkeit zu steigern und ist oft ein Labsal gegen den konventionellen Buchstil.

Der Kraft und Klarheit der Belehrung und der Kunst der Analyse dient ferner ein wahrer Furor der Zählung und Unterscheidung, wobei die Teilung meist fruchtbar, bisweilen allerdings schematisch ausfällt und eher assoziative Aufzählung als logische Gliederung ist. Der Autor liegt auch zum Teil im Kampfe mit seiner Disposition. In den drei Abschnitten des II. Bandes (durch die drei verwandten Begriffe der naturalistischen, der empirischen und der biologischen Skepsis nicht gerade glücklich gesondert) fällt je das erste Kapitel, ein starkes Drittel aus dem Thema heraus. In der Skepsis der Renaissance wird ausführlich namentlich AUGUSTIN (!), in der Skepsis des 18. Jahrhunderts werden ebenso ausführlich die Großen „von BACON bis LEIBNIZ“ behandelt (nur HOBBES fehlt — warum?), die weder ins 18. Jahrhundert gehören noch Skeptiker sind. Und wenn man mit Recht all diese als Bekämpfer der Skepsis lehrreich findet, so hätten mit demselben Recht die antiken Bekämpfer der Skespis und von den neueren namentlich KANT, auch HEGEL behandelt werden müssen. Zwar bespricht das folgende Kapitel unter dem Titel „Aufklärungsskeptiker“, unter dem man gerade HUME erwartet hätte, vielmehr die Zeit nach „HUME bis HEGEL“, aber von KANT ist nur wenig als kritischem Objekt, nicht als Kritiker der Skepsis, von HEGEL gar nicht die Rede. Unter den Titeln „Biologischer Skeptizismus“ und „Aufklärungsskeptiker“ erscheint auch der Positivismus, obgleich er nicht chronologisch und nur vage inhaltlich „Aufklärung“ ist, obgleich er sich selbst nicht als skeptisch betrachtet (was sonst für RICHTER mit Recht maßgebend ist), und obgleich er nicht biologisch ist außer in MACH, der aber zum Schluß nur genannt und nicht behandelt wird. Endlich wird das Gesamtprogramm halb über Bord geworfen, da der II. Band es nachträglich nicht nur erweitert durch den Zusatz zum Buchtitel „und seine (des Skeptizismus) Überwindung“, sondern auch verkürzt und nur das „erste Buch“ (die Behandlung des totalen Skeptizismus) abschließt, während statt des zweiten Buches, das dem partiellen Skeptizismus gewidmet sein sollte, nur ein „Programm“ erscheint, das berichtet, warum dieses Buch ungeschrieben blieb.

Ein Bureaukrat mag wieder über all dies den Kopf schütteln; ich sehe in dieser Programmänderung ein ehrliches Bekenntnis ge-

sunder innerer Entwicklung am Stoff und gerade ein Scheitern gesuchter Bureaukratie der Begriffe. Die Einleitung scheidet gar scharf den Skeptizismus vom Dogmatismus, zum Teil auch als dogmatischer Negativismus vom negativen Dogmatismus, scheidet Stimmungsskeptizismus und philosophischen oder individuellen und generellen Skeptizismus, scheidet ferner totalen und partiellen und endlich radikalen und gemäßigten Skeptizismus. Die letzte Scheidung muß aber der vorletzten weichen (S. XXI) und ließ sich auch innerhalb ihrer nicht ganz durchführen. Doch auch die Scheidung zwischen totalem und partiellem Skeptizismus ist nicht so glatt und scharf, wie dieses Werk sie verkündet Bekennt doch schließlich der Verfasser selbst, daß von seinem eigenen Standpunkte der Pyrrhonismus, d. h. die Hauptmasse der im I. Bande behandelten „totalen Skepsis“, in gewissem Sinne nur eine partielle Skepsis sei (II 526). Bei Charron z. B. schwankt er, ob er nicht besser unter die partiellen Skeptiker aufzunehmen war (II 140), und ich kann nicht einsehen, warum er mit seinem „blühenden Dogmatismus“ (II 133, 135) als totaler Skeptiker figurieren soll, minder Gläubige aber, wie Sanchez oder manche bewußten Erneuerer der akademischen oder pyrrhonischen Skepsis, nur als partielle. Fast sieht es aus, als ob dieser II. Band, der bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nur die Skepsis Montaignes, Charrons und Humes behandelt, die unbequeme Masse der kleineren Skeptiker in die unbehandelte partielle Skepsis abschiebe. Es geht nicht an (zumal angesichts sehr starker, von Richter nicht zitierter Stellen gegen Häresie), Montaignes und Charrons Glaubensdogmatismus als „unaufrichtiger“ (S. 127, doch s. S. 141) oder als „exoterisch“, ja „als nicht vorhanden“ (120) fanatisch beiseite zu schieben („wir hören auch nicht einmal auf seine Stimme“), weil er nicht begründet werde. Ist er nicht im Wissensbankerott negativ begründet? Ist er bei allen „partiellen Skeptikern“ positiv begründet? Wäre er noch Glaubensdogmatismus, wenn er einen positiven Erkenntnisgrund hätte? Hat nicht Richter selber bei dem Oberpriester Pyrrhon die Anerkennung der geltenden Tradition aus dem Wesen der Skepsis trefflich zu würdigen gewußt?

Überhaupt — und damit wird die Begriffsscheidung noch zweifelhafter — gibt es wirklich eine totale Skepsis, einen reinen Zweifel ohne eine Anerkennung? Dies wäre ein Problem, das in solchem Werk Beantwortung verdient hätte. Vielleicht muß man bei jeder Skepsis fragen: cui bono? und die Formen des Skeptizismus einteilen, nicht negativ nach dem, was sie bezweifeln, sondern positiv nach dem, was sie anerkennen. Instinktiv ist Richter selbst darauf verfallen, wenn er die neuzeitliche Skepsis sondert in naturalistische, empiristische und biologische, also in Anerkennung der Natur, der Erfahrung. des Lebens. Dann aber sind sie insgesamt auch nur partielle Skepsis so gut wie die mystische, die die Offenbarung anerkennt. Es wäre erkenntnispsychologisch zu fragen, ob ein Nein ohne ein Ja oder auch eine reine Isosthenie geistig bestehen kann, ob ein Bewußtsein ohne tiefsten Akzent, ein Zweifel ohne inneren Rückhalt leben kann.

Aber Richter will von der Psychologie als Philosophie nichts wissen (II 508) und lehnt es öfter energisch ab, eine „Psychologie des Skeptizismus“ zu geben. Und doch fordert er „Erkenntnispsychologie“ für die Erkenntnistheorie (II 344), und es ist auch nicht abzusehen, warum „der Skeptizismus in der Philosophie“ nur philosophisch in Richters Sinn, d. h. erkenntnistheoretisch und, wenn doch

nun einmal schon nebenbei noch historisch-philologisch, dann nicht auch kulturpsychologisch, soziologisch betrachtet werden soll. Hier versagt das Werk am meisten, und zwar mit Bewußtsein; denn es schneidet in Wahrheit den Kulturuntergrund des Skeptizismus ab, indem es den Stimmungsskeptizismus zu berücksichtigen völlig ablehnt und ihn vom philosophischen möglichst weit abrückt. „Dieser gesamte Stimmungsskeptizismus hat nun aber mit dem philosophischen — in der Art, wie und warum er zweifelt, kaum einen Verwandtschaftspunkt". „So verschieden ist der philosophische Zweifler vom Stimmungsskeptiker, daß die beiden Typen trotz ihrer Übereinstimmung in den Endresultaten sich kaum verstehen würden" (S. XVII f). Sonderbar, daß sie doch übereinstimmen, daß sie immer zugleich auftreten, daß der Verfasser, in seinen Taten tiefer noch als in seinen Worten, selbst am Schluß der Einleitung bekennt, ohne den modernen Stimmungsskeptizismus dieses Werk nicht geschrieben zu haben! Und ist denn das Scheideprinzip zwischen beiden, auch nur der Unterschied zwischen individuell und generell so streng? Gerade der Stimmungsskeptizismus zumal als Zeitgeist tritt mit überindividuellem Anspruch auf, und gerade als korrekte These der strengsten Skepsis, des Pyrrhonismus erscheint bei Richter mit Recht nur die individuell gültige Skepsis (I 100. 107, 288). Er schildert doch nicht umsonst so feinsinnig die Individualitäten der großen Skeptiker, besonders schön auch Pyrrhons Stimmung (I 25 unten); er weiß, daß dessen „Skeptizismus aus seiner Adiaphorie, nicht diese aus jenem geboren" wurde; er erkennt auch z. B., daß Montaigne zwischen individuellem Stimmungsskeptizismus und philosophischer Skepsis „die Mitte hält" (II 82, 113). Er wird auch der so verwandten Skepsis Nietzsches (II 501) den Stimmungscharakter nicht absprechen, so gut wie im Pessimismus Schopenhauer die mögliche Vereinigung von Stimmung und Philosophie beweist.

Aber es liegt noch tiefer. Die Ablehnung des Stimmungsskeptizismus bedeutet offenbar eine Ablehnung des Irrationalen, Alogischen im Skeptizismus. Tatsächlich aber ist der Skeptizismus in der Wurzel irrational, ja geradezu ein Sieg des Alogischen über das Logische, die Ohnmachtserklärung der Erkenntnis, ihr Rückzug vor einem Anderen, Größeren in Welt oder Seele. Die Skepsis sagt nicht über das Denken aus, sondern gerade über das Verhältnis des Denkens zu einem Anderen, das nicht Denken ist. Gerade Richter, der die Wahrheit als Relation zum Subjekt erkennt, der sie im Evidenzgefühl psychologisch verankert, der bei den Skeptikern von Pyrrhon bis Nietzsche öfter praktische, biologische und andere alogische Momente nicht nur nebenhergehen sieht, sondern sie als treibende Motive der Skepsis erfaßt, gerade er durfte die Erkenntnispsychologie nicht so beiseite schieben. Dabei sind bei ihm schon die praktischen Momente so zurückgedrängt, daß er von den drei Timonischen Fragen, nach denen er im I. Bande mit Recht disponiert, der erkenntnistheoretischen $^5/_6$, den beiden praktischen zusammen $^1/_6$ der Darstellung und Kritik widmet.

Die Abkehr vom Alogischen, Individuellen der Stimmung, die Ablehnung psychologischer und kulturhistorischer Betrachtung, vom Verfasser zum Glück nicht ganz durchgeführt, also die Nichtbeachtung der Bedingungen des besonderen Intellekts müßte schließlich zur Verwischung aller Richtungsunterschiede des Skeptizismus, ja zur Verwischung seines Unterschiedes gegen den Dogmatismus führen. Und wirklich stürzt auch schließlich diese letzte Scheide-

wand ein. Nicht nur zeigt der Verfasser dogmatische Elemente bei Pyrrhon (I 24), Montaigne und anderen, nicht nur wird ihm Hume als Skeptiker zweifelhaft (II 526), nein, er bekennt: der Gegensatz des Dogmatismus und Skeptizismus gehört „einer Kindheitsstufe des philosophischen Denkens“ an (II 427). „Philosophisch geredet, sind Dogmatismus und Skeptizismus, nachdem ihnen die feindlichen Spitzen abgebrochen wurden, überlebte Termini, wie Empirismus und Realismus und Idealismus, und so viele andere“ (II 527). Warum nicht alle? Die „identisch organisierte Vernunft“, die Einheit des Erkennens wie die des Erkannten (II 506) läßt keine Mehrheit der Richtungen zu — es sei denn in den „Hemmungen“ der „idealen“ Erkenntnisweise. Sind diese Hemmungen aber logischer und nicht vielmehr alogischer, also psychologischer Natur? Das Wort, das die Richtungsbezeichnungen ablösen solle, sei noch nicht geschaffen, meint Richter. Aber kann dieses Richtungslose denn anders lauten als — die Wahrheit? Nur „zur Bezeichnung historischer Erscheinungen“ findet der Verfasser die Richtungsbezeichnungen unentbehrlich. Doch auch hier erklärt er: „Im Lichte unserer eigenen Begriffe wäre das skeptische Grau der meisten, vielleicht gerade der bedeutendsten Zweifler erloschen.“ Und schließlich heißt es: „Daher ergibt die tiefere Einsicht in das Wesen des Skeptizismus dessen Überwindung, und die genauere Bekanntschaft mit ihm nicht eine verfeinerte Bestimmung, sondern die Aufhebung dieses Begriffs in systematischer Beziehung“ (II 526 f.) Und so stehen wir am Ende des II. Bandes leerer da als am Anfang des I., da uns ein „abschließender Begriff“ des Skeptizismus am Ende wenigstens verheißen ward. „Historisch verstanden“ hat sich zu dem im Anfang gegebenen vorläufigen Begriffe, der im Grunde nur eine Wortübersetzung als „Zweifellehre“ war, „nichts hinzugefunden“ (II 525), und selbst diese leere Hülle des historischen Begriffs kommt im systematischen Begriffe zur „Aufhebung“.

Aber mußten wir so beim reinen Nichts enden, und mußte dieses reiche Werk so recht eigentlich nur Skepsis an der Skepsis üben? Welche Fülle drängender Probleme pocht hier vergebens an: ob eine reine Skepsis möglich und nicht stets ein positiver Hintergrund nötig ist, ob und inwiefern die Skepsis sich als notwendiger Durchgangspunkt der Erkenntnis zeigt, zumal bei allen großen Denkern, welche sozialen, kulturellen, seelischen Konstitutionen zur Skepsis drängen und welche nicht, und wenn diese Fragen, deren Antwort positive Merkmale der Skepsis ergeben würden, als kulturpsychologisch und historisch hier ausscheiden (obgleich dieses Werk doch nun einmal auch historisch ist), so ließen sich positive Bestimmungen auch gewinnen, wenn man nur Richters Worte selbst beherzigt, daß die Lehren der Skeptiker „nur durch einen Einblick in das Getriebe des Erkenntnisapparats selber ganz verstanden und gerecht beurteilt werden können“. Da sich die Erkenntnis in einer Relation von Subjekt und Objekt abspielt, so wäre zu fragen, ob nicht alle Skepsis eine Zerstörung des Erkenntnisobjekts durch einen Subjektivismus bedeutet, der sich von der Sophistik bis Nietzsche verfolgen ließe, der die antike Skepsis „wie nie zuvor auf den Anteil des Subjekts“ bei Wahrnehmungen hinweisen ließ (I 218), der schon im Pyrrhonismus Dinge zu Erscheinungen (d. h. zu Dingen für das Subjekt) herabsetzt, Objektives in wechselnde Zustände des Subjekts zersetzt und endet mit einem Verhalten des Subjekts (Epoché) aus einem subjektiven Motiv (Glückseligkeit). Richter weiß, daß noch Platner das

Wissen um die Welt zu „subjektiver Gewißheit“ herabdrückt, noch Mach die Naturgesetze als „bloße subjektive Vorschriften“ für den Beobachter faßt. Es wäre ferner zu fragen, ob die Skepsis nicht eine Zurückschiebung des Objektiven mehr aufs passive Subjekt (nach Humes Gewohnheit, Machs Empfindung, Nietzsches Instinkt) bedeutet, und ob nicht jener Passivismus, jene Unterschätzung der aktiven Funktionen, von Richter so gut beim Pyrrhonismus herausgearbeitet, sich zum allgemeinen Kennzeichen des Skeptizismus erweitern ließe. Auch daß Pyrrhon, Arkesilaos, Karneades nicht schrieben, Montaigne, Hume, Platner, Nietzsche als Essayisten oder Aphoristiker auftreten, verdient Beachtung. Es wäre zu fragen, ob nicht in der Erkenntnis, die die Vielheit zur Einheit zu bringen hat, der Skeptizismus das Recht der Vielheit des Erlebens wahrt gegenüber der Einheitsforderung des Dogmatismus. Es wäre zu fragen — denn es soll hier nur die Möglichkeit positiver Merkmale des Skeptizismus angedeutet werden.

Diese prinzipiellen Einwände verbieten nicht eine Würdigung des gehaltreichen, geistig durchlebten Werkes, dessen Stärke eben nicht in der letzten Synthese, auch nicht in den historisch-philologischen Spezialitäten, sondern in dem Mittleren liegt, der kritischen Analyse der Systeme. In der „Vorgeschichte der griechischen Skepsis“ wird gut die „steigende Schwängerung der geistigen Atmosphäre mit Zweifelselementen“ gezeigt, der allerdings doch wohl eine Stärkung des Dogmatismus bis zum Siege in den großen Systemen parallel geht. Im einzelnen ließ sich allerlei anmerken, z. B. bei dem „alten“ (?) Pherekydes (gegenüber den Ioniern), bei Pythagoras, dem Lehren der Pythagoreer schon zu sicher zugeschrieben, bei den Sophisten und Sokrates, die noch zu gläubig nach Platon und Xenophon charakterisiert werden. Den Homo-mensura-Satz des Protagoras fasse ich als Bekenntnis gegen die eleatische Ontologie, als Betonung des Subjekts unbestimmt noch zwischen Gattung und Individuum, genau wie Feuerbachs Betonung des „Menschen“, der erst durch Stirner in Gegensatz zum Individuum kam. Mag man selbst wie Richter in dieser Streitfrage sich auf die Seite der individualistischen Deuter des Satzes stellen, jedenfalls darf man ihn nicht gerade als bewußte Ablehnung des generellen Subjekts (II 442, vgl. I 16, II 474) fassen; sonst hätte Protagoras den generellen Ausdruck „Mensch“ sicherlich vermieden. Das Motiv der Sophistik ist nicht bloß dialektisch (I 311), sondern praktisch, und ihre Geistesart doch wohl der Skepsis noch etwas näherstehend, als Richter zeigt. Die Vorläufer der Skepsis verdienten um so mehr Beachtung, als Timon wie die Akademiker sich ausdrücklich auf sie berufen, und speziell eine Zusammenstellung über die Kritik der Sinnenzeugnisse bei den Vorsokratikern wäre interessant gewesen.

Für die Darstellung des griechischen Skeptizismus hat Richter die wichtigen Vorarbeiten namentlich Natorps und Hirzels auch den geistreichen Brochard wohl beachtet; Goedeckemeyers fast gleichzeitig entstandenes Buch war noch nicht erschienen. Doch hebt sich von dieser mehr historisch-spezialistisch gründlichen Arbeit und von seinen Vorläufern Richters Werk selbständig ab durch die philosophische Geschlossenheit, in der er den skeptischen Lehrstoff zum kritischen Zweck präsentiert. Bisweilen vom philosophischen Katheder auf die philologische Methode herabschauend (S. 307, 27. 313, 56. 321, 145), übt er öfter in spezialistischen, aber nicht unwichtigen Streitfragen eine besonnene Epoché (über Änesidems „Heraklitismus“, über das Verhältnis der Ärzteschulen zur skeptischen Lehre, über Pyrrhons Einfluß auf den Begründer der akademischen Skepsis usw.). Demhisto-

rischen Bedürfnis der Unterscheidung hat Richter einen kurzen trefflichen Überblick über den „Verlauf der griechischen Skepsis“ zugestanden, eine schöne Charakteristik der Hauptskeptiker als Einleitung zum Gesamtbild der skeptischen Lehre.

So großzügig diese einheitlich geschlossene Darstellung wirkt, so sehr sie durch Sextus Empiricus als Hauptquelle schon äußerlich begründet ist, es kann doch nicht ohne Vergewaltigung ein halbes Jahrtausend des Denkens auf ein Brett gelegt werden. Von der Neuzeit nicht zu reden, würde ich auch bei anderen antiken Richtungen dergleichen nicht wagen, wo wenigstens die Einheit des Ursprungs gegeben ist. Hier aber, wo die Skepsis des Pyrrhonismus und die der Akademie im äußeren Ursprung, im inneren Motiv, im Intensitätsgrad, in Form und Methode und zum Teil auch im Resultat bis zur Polemik verschieden sind, wäre eine Trennung in Darstellung und Kritik um so angebrachter gewesen, als Richter hie und da (s. namentlich S. 41, 111 ff., 298 f.) Unterschiede dieser Richtungen, ja zum Teil ihre Gegensätzlichkeit für die Kritik gut hervorhebt. Dann aber müßte noch ein weiterer Schnitt geschehen zwischen der altpyrrhoneischen und der jüngeren Skepsis, zwischen die sich ja die akademische in der Pause eines starken Jahrhunderts einschiebt. Gewiß, Änesidem bekennt sich zu Pyrrhon (wie Hume schließlich auch zur Akademie), und demokritische, medizinische Beziehungen liegen schon in der älteren Skepsis vor wie noch in der jüngeren eudämonistische Bekenntnisse; das hindert nicht, daß Motiv und Ausbau im wesentlichen verschieden sind. Um es nach den antiken Gebieten zu pointieren: die jüngere Skepsis ist physisch orientiert, die mittlere logisch, die ältere ethisch (was sich ja auch mit Demokrit verträgt). Entgegen dem persönlichen Ideal der Unbewegtheit bei der älteren betont die jüngere Skepsis die nicht von Demokrit, sondern von Heraklit gelernte Flucht der Erscheinungen. Die Formen der Skepsis scheiden sich eben wieder nach dem positiven Rückhalt; die ältere Skepsis hat ihn im Praktischen, in der Ataraxie, die jüngere in der Medizin, in einem Empirismus, den Richter dem modernen Positivismus vergleichen darf, daher sie im Gegensatz zur bloß aporetischen älteren Skepsis zetetisch ist (vgl. auch Goedeckemeyer S. 227); die mittlere Skepsis hat nicht nur den Trost der „Wahrscheinlichkeit“, sondern hat ihren positiven Stachel in ihrem Gegensatz, in der Stoa, von deren Bekämpfung sie lebt. Das Bekenntnis des Karneades: „Wenn Chrysipp nicht wäre, wäre ich nicht“, ist nicht so sehr als Bekenntnis der Abhängigkeit (S. 38) wie der fanatischen Gegnerschaft zu deuten (s. den Wortlaut Diog. L. IV 62). Die einheitliche Darstellung Richters wird ermöglicht dadurch, daß in ihr die Besonderheiten der Akademiker und die mehr praktischen Tendenzen zurücktreten gegenüber der Erkenntnistheorie der jüngeren Skeptiker, die ihm schon in seiner Vorstudie in Wundts philos. Stud. XX das Thema abgab. Ein kleines Beispiel, wie die Vereinheitlichung der Skepsis unrecht tun kann. „Als der große skeptische Stil eines Pyrrho in der Tradition erlosch —, da wurde auch das skeptische Ideal dahin abgeschwächt, daß man sich von der Leidlosigkeit auf das maßvolle Leiden, von der ἀπάθεια auf die μετριοπάθεια zurückzog“ (118). Aber die Betonung der μετριοπάθεια gehört eben den Akademikern, ist bei Arkesilaos' Lehrer Krantor, ja schon bei Platon (in der Republik) gegeben und ist für sie Differenzierung gegen die auch von ihren Gegnern, den Stoikern (und schon den Kynikern) betonte ἀπάθεια, die übrigens nicht bloß Leidlosigkeit bedeutet.

Abgesehen von den genannten Bedenken ist aber Richters Darstellung der griechischen Skepsis als ein Muster an Klarheit und Lebendigkeit, an tiefer und gründlicher Erfassung anzuerkennen, belebt durch moderne Beispiele und Parallelen und gut disponiert: I. Das allgemeine Prinzip der Isosthenie. — II. Die sensuale Skepsis. — III. Die rationale Skepsis. — IV. Die Skepsis gegen einzelne Wissensinhalte (Naturzusammenhang — Gott — Werte). — V. Negative und positive Konsequenzen des Skeptizismus. Allerdings hat wohl die Straffheit dieser Disposition z. B. die 10 Tropen in die sensuale Skepsis gedrängt, während sie tatsächlich nicht nur nach Diogenes und Sextus und nicht nur im 10. Tropus über die Widersprüche der sinnlichen Wahrnehmung hinausgehen. Gut wird die Anordnung der ersten 4 Tropen erklärt, wogegen die der späteren besser nach Diogenes geschehen wäre. Der 9. Tropus will mit dem πρός τι nicht nur die Quintessenz der übrigen ausdrücken.

Die Kritik der griechischen Skepsis folgt nun derselben Disposition; sie entwickelt erst feinsinnig die faktische und methodologische Bedeutung der Isosthenie, das Kriterium ihrer Gültigkeit und Ungültigkeit. Sie zeigt dann in einer scharfsinnig und energisch, klar und beredt durchgeführten großen Argumentation, daß die griechische Skepsis nur den extremen Realismus geschlagen, den sie als Erkenntnisstandpunkt voraussetzt, den aber unsere Wissenschaft längst hinter sich gelassen, daß dagegen und in welcher Weise der gemäßigte Realismus wie der extreme Idealismus diesen skeptischen Schlägen entgehen. Die Kritik am extremen Realismus ist gewiß berechtigt; damit ist die „Wahrheit an sich" noch nicht getroffen, an die ja auch der gemäßigte Realismus glaubt. Doch auch mit dem Relationscharakter der Wahrheit mag Richter recht behalten, damit noch nicht mit der anthropologischen Beschränkung, die ja idola tribus rechtfertigen würde, sondern, wie er fremde menschliche und tierische Erkenntnis nur nach Analogie verstehen will, so ließe sich die Konstitution der Erkenntnis vielleicht abstrakt aus der bewußten Einheit eines organischen Wesens, ja eines Subjektes überhaupt im Verhältnis zur Vielheit der Objekte verstehen. So sehr ferner Richter im Anfang mit seiner Kritik der griechischen Skepsis im Rechte ist, er tut ihr zum Teil unrecht mit den Vorwürfen, daß sie Gefühle des Subjekts auf die Dinge übertrage, daß sie statt in Urteilen in Wahrnehmungen Widersprüche finde. Der Grund ist, daß er selbst erst die Tropen rein sensualistisch verstanden und statt auf Differenz der Urteile nur auf solche der Wahrnehmungen gedeutet hat. Daß den Tropen Nichtbeachtung der ungewöhnlichen Wahrnehmungsverbindungen zugrunde liege (S. 207), ist um so unwahrscheinlicher, als der 8. Tropus (in Richters Zählung) diesen Unterschied gerade betont.

Die Kritik der rationalen Skepsis entwickelt zunächst kräftig dieser zustimmend die reale Ungültigkeit der Gattungsbegriffe als „Brillen", aber im kritischen Gegensatz zur Skepsis die methodologische Bedeutung jener als „Futterale". Der von den Skeptikern angestrebte Antirealismus habe jetzt endgültig gesiegt. Anzumerken ist nur, daß dabei Spinoza (trotz des Kampfes gegen die notiones universales!) und Leibniz (trotz der Schrift de principio individui!), nicht aber Hegel als Neurealisten aufgeführt werden. Sodann zeigt Richter gut, wie sowohl Rationalisten als Empiriker den skeptischen Tropen gegen den Erkenntniswert der Schlüsse entgehen können, und namentlich die Zurückweisung des Zirkelcharakters der Schlüsse scheint mir gelungen, obgleich ich den erkenntnistheoretischen Boden des Ver-

fassers nicht so sicher finde. Daß „die mechanischen Gesetze kein Mensch mehr heute aus reiner Vernunft abzuleiten versucht", widerspricht dem Bekenntnis von Heinrich Hertz über das I. Buch seiner „Prinzipien der Mechanik." Die Verkennung der Hypothese ließ sich nur der pyrrhonischen, nicht der akademischen Skepsis vorwerfen. Mit Recht wird die Verachtung der Definitionen auch als Protest gegen die Stoa verstanden und feinsinnig zum Schluß gezeigt, wie eine Dosis Skeptizismus im modernen Menschen ihn immun macht gegen die naive antike Skepsis.

Vortrefflich wird dann im IV. Abschnitt die naive Verdinglichung der Kausalität bei den Skeptikern, aber zugleich ihr Verdienst in der Fragestellung über Kausalität betont, ferner in der allgemeinen Religionsvergleichung und in der Widerlegung des extremen Wertrealismus. Vortrefflich zeigt endlich der letzte Abschnitt die Konsequenz der Skeptiker im negativen, ihre Inkonsequenz im positiven Verhalten, das eben doch der von ihnen unterschätzten aktiven Funktionen bedarf, und in der Empfehlung eines eudämonistischen Allheilmittels. Auffallend ist, daß Richter das skeptische Sichfügen unter Sitten und Gebräuche an sich als Werterscheinungen oberflächlich und irrig findet, da man sich diesen Erscheinungen entziehen könne, dagegen die Motivierung dieses Sichfügens durch die Lust daran als tief und wahrer schätzt. Ich finde genau umgekehrt die hedonisch-utilitarische Motivierung oberflächlich (vgl. Richter selbst II S. 245) und kann auch nicht sehen, welche „Großartigkeit" in solchem Verhalten liegt, zumal hier die Skeptiker mit der großen Zahl der Gebildeten verglichen werden, die in der Landessitte, Kirche usw. verharren aus „Mattigkeit", aus Unlust „gegen den Strom zu schwimmen". Der Skeptiker aber *will* sich den gegebenen Werterscheinungen nicht entziehen gemäß jenem Passivismus, der Montaigne, Charron, Hume so konservativ Gesetz, Tradition und Gewohnheit preisen läßt.

Der II. Band behandelt im ersten Kapitel („Von der Antike bis zur Renaissance") namentlich Augustins Verhältnis zur Skepsis in feiner Charakteristik, richtiger Quellenbeziehung, scharf eindringender Kritik mit anregenden, modern erkenntnistheoretischen Ausblicken, denen ich allerdings, auch abgesehen von einigen raschen Schlägen gegen Kant, nicht immer folgen möchte. Vor allem der Begriff der Wahrheit (auch im Verhältnis zur Wahrscheinlichkeit, zum Glauben, der ja auch Wahrheit beansprucht und fühlt, und zu der zwiefachen Wahrheit der Spätscholastiker, die nicht nur negativ zur Skepsis steht) scheint mir durch Richter nicht so fest stabilisiert, wie er verkündet, wenn er sie auch mit Recht von der Forderung einer Übereinstimmung mit dem Gegenstand befreit hat. Selbst die Identität der Wahrheit mit Wissen und Erkenntnis ist nicht so selbstverständlich. Daß der Begriff der Wahrheit durchaus nicht „in mystische Höhen" erhoben werden darf (S. 16, doch s. S. 34 den erlaubten, durch freies Phantasiespiel konstruierten „Idealbegriff" der Wahrheit); daß nur „kühle, gleichmäßige Temperatur" für diese Erkenntnisfragen befähigt, daß Platons, Plotins, Spinozas, Schellings und anderer intuitive Erkenntnis keine ist, ist schließlich selber nur Glaube. Die *Möglichkeit*, daß das Genie gerade in heißer, ekstatischer Spannung mehr sieht als die Kühlen und Gleichmäßigen, ist doch nicht abzuweisen. Wenn Richter für die Wahrheit ein Evidenzgefühl fordert, so machen die Spekulativen mit ihrer Intuition eben darauf Anspruch, und wenn er die Intuition

nur psychologisch, nicht logisch einstellen will, so gilt dies nicht minder von seinem Kriterium des Evidenzgefühls. Wenn er von der Wahrheit Harmonie mit Denken und Erfahrung fordert, so werden sich die Spekulativen als Denker κατ' ἐξοχήν, die ihre Intuition erlebten, innerlich erfuhren, nicht getroffen fühlen. Wenn er aber für die Wahrheit Harmonie mit allen gegebenen Erfahrungen unter normalisierenden Bedingungen fordert, so ist Gefahr, daß die Wahrheit durch Nivellierung vergewaltigt, daß sie, grob heraus zu sagen, unter Fanfaren der Rhetorik ans Philisterium ausgeliefert wird, daß ein Seltenes für die Seltenen, ein Neues für die Neuen nicht wahr sein dürfte. Die Harmonie mit den Denkgesetzen und Erfahrungen mitsamt jenen Bedingungen gibt höchstens die Möglichkeit der Wahrheit. Es könnte jenen im bestimmten Falle mehrerlei entsprechen, während eins nur wahr sein kann; es könnte etwas (z. B. ein Urteil über Zukünftiges) mit ihnen harmonieren und doch nicht wahr sein; es könnte etwas wahr sein und doch früheren Erfahrungen widersprechen. Ich nehme hier nicht Partei, sondern sehe nur Fragen offen, die Richter erledigt findet.

Vortrefflich ist das Montaigne gewidmete 2. Kapitel in der Charakterschilderung, in der Analyse seiner Quellen, seiner Tendenzen, seiner Widersprüche, und auch die ausführliche Rettung der ethischen Erkenntnis vor dem extremen skeptischen Relativismus ist in der Hauptsache gelungen. Bedenken habe ich nur gegen die einseitige Voranstellung des Naturprinzips und die entsprechende völlige Zurückschiebung des religiösen Konservativismus bei Montaigne, während sein Wesen vielmehr ein Schillern ist zwischen diesen Gegensätzen und noch andern, wie Kantischem Rigorismus (vgl. S. 88) und Epikureismus (S. 67), kurz ein geistiger Don Juanismus, der sich vielleicht als romanischer Typus der Skepsis hätte herausarbeiten lassen im Gegensatz zum Faust- und Hamlettypus germanischer Skepsis. Die zeitweilig naturalistische Betrachtung der menschlichen Vergänglichkeit und darin des Wechsels der Ansichten ist kein Spezifikum Montaignes, sondern klingt in der Skepsis durch von Pyrrhon (vgl. I S. 25) und dem Herakliteer Änesidem bis zum biologisch vergleichenden Nietzsche. Den allgemeinen Grundton Montaignes wie der Renaissance möchte ich in der Betonung nicht so sehr der Natur als des Individuellen und Persönlichen sehen, das Richter selber oft genug bei Montaigne hervorstellen muß (S. 70, 78, 82, 86 f., 90). Hinter dem Kultus der „Natur" steckt die des Lebendigen (vgl. II S. 501) als des Freien. Die Herabsetzung des Menschen widerspricht geradezu den Renaissancedenkern und zeigt den späten Montaigne schon als negative Vorbereitung für den Absolutismus des 17. Jahrhunderts. Auch die Antithese zu Protagoras (S. 90) ist nicht glücklich; daß ihm der Mensch für die Wahrheit zu groß gewesen sei, wird schon durch das Götterfragment widerlegt. — Sehr fein seziert dann Richter die Doppelnatur Charrons und erkennt richtig durch Rationalismus und Schematismus hindurch den Anhänger Montaignes, den Vorläufer Pascals. Ein kulturpsychologischer Blick hätte hier die Skepsis als natürliches Schwanken im Übergang zwischen entgegengesetzten Zeitaltern verständlich gemacht. Das Prinzip der Selbsterkenntnis und der anthropologische Charakter dieser Skepsis sind maßgebender als der „Naturalismus", zumal Richter hier Charron, Stoa, Spinoza, ja zum Teil auch Kant und Schiller unter diesen großen Hut bringt (S. 134, 140). Es kommt doch nicht nur darauf an, daß Charron auf die Natur hinblickt, sondern darauf, was er aus ihr herausliest, und das ist gerade

schwankender Wechsel (vgl. S. 132), d. h. aber: er sieht nicht so sehr die Skepsis naturalistisch als die Natur skeptisch.

Nach einer guten Charakteristik von Rationalismus und Empirismus und der „Verbrüderung“ des Dogmatismus mit jenem, des Skeptizismus mit diesem (die mir darin begründet scheint, daß die ersten beiden auf die begrifflich faßbare Gleichheit, die letzten beiden auf die schwerer faßbare Mannigfaltigkeit des Erlebten tendieren) folgt eine mehr negative Kritik der großen Rationalisten als Kämpfer gegen die Skepsis, von denen Descartes und Spinoza, so plausibel der Nachweis ihres „Zirkels“ erscheint, etwas zu hart, Leibniz wegen einiger Annäherung an den skeptischen Positivismus etwas günstiger beurteilt wird. Wieder wird zu rasch (unbewußt „pragmatisch“) der zuzugebende Relationscharakter der Wahrheit auf den Menschen statt auf ein Subjekt überhaupt bezogen und eine „sonderbare Antinomie im Begriff einer außermenschlichen Wahrheit“ behauptet. — Nach dem „naiven Dogmatiker“ Bacon, der der Skepsis „völlig fremd“ gegenüberstand (doch eine Einwirkung Montaignes ist unleugbar!) wird bei Locke nähere Klärung der skeptischen Hauptprobleme gefunden. Es folgt hier eine sehr lesenswerte Rettung des „epochemachenden“ Theoretikers der objektiven Erfahrungserkenntnis gegenüber Kant; seine Originalität gegenüber Hume und Leibniz wird nicht immer schlagend hervorgezogen, sein Zuviel und Zuwenig an Skepsis fein abgewogen, dabei allerdings einiges Unbequeme als fremder Einfluß oder Konzession zurückgedrängt und z. B. über das Ich als Substanz bei Locke mindestens Mißverständliches berichtet. Tatsächlich hat sein gemäßigter Realismus rationalistische und mechanistische, kurz überempirische Unterlagen (s. jetzt Bäumkers Nachweis über die Qualitätenlehre). Ohne Lockes unklares Verhältnis zur Metaphysik wäre diese beredte Rettung nicht möglich gewesen. — Mit größerem Recht kommt nun der konsequentere Berkeley zu Ehren als erster, der den totalen Skeptizismus niederzwingen lehrte im Nachweis der Möglichkeit einer rein phänomenalistischen Erkenntnis. Vortrefflich ist hier die Charakteristik seiner Stellung zur Skepsis und die Kritik seiner Argumente. Nur S. 226 blieb unbeachtet, daß nach ihm das Reale an sich entweder einen Widerspruch oder Nichts bedeute, und daß Berkeley den Gedanken an den eigenen Tod ebenso retten kann wie S. 222 die Erdbewegung. Wichtig ist Richters Erkenntnis, daß alle positiven erkenntnistheoretischen Standpunkte metaphysisch sind. In dem Satze: „daß wir immer nur Bewußtseinserlebnisse — erfahren —, hat Berkeley in endgültiger Weise dargetan“, möchte ich das „wir“ unterstreichen. Wenn wir uns primär nehmen, gilt allerdings der erkenntnistheoretische Idealismus, ja der Solipsismus. Doch eben, daß jenes notwendig sei, ist seine petitio principii.

An 200 Seiten sind dann verdienterweise Hume gewidmet, zur Hälfte der Darstellung, zur Hälfte der Kritik seiner Skepsis. Beide folgen (nach Vorausschickung einer ausgezeichneten Charakterschilderung) derselben gut gewählten Disposition: I. Allgemeine Grundbegriffe; II. die subjektive Erkenntnis (d. h. die „denkend von uns erzeugten Vorstellungen“) — darin am wichtigsten das Resultat, daß Hume im treatise nur die arithmetischen, in der enquiry auch die geometrischen Erkenntnisse apriorisch nahm und dabei nicht, wie meist angenommen wird, den rein analytischen Charakter der Mathematik behauptete; III. die objektive Erkenntnis; a) die Gegenstände der empirischen Objektivität (negierender Dogmatismus in der Substanzfrage, dämmernder Positivismus), b) der Zusammen-

hang der empirischen Objektivität (die „großartige Vereinfachung“ der faktischen Erkenntnisse auf das Kausalprinzip, das hier besonders erörtert wird, hat übrigens schon Leibniz vorweggenommen), c) die Erkenntnis der Werte, in der auch ein Wechsel seiner Anschauungen nachgewiesen wird, d) die metaphysische Erkenntnis (Agnostizismus, dabei sein Verhalten zur Religion etwas zu „diplomatisch“, statt nach Pyrrhons Muster gedeutet); IV. seine Stellung zur Skepsis (totaler, aber gemäßigter Skeptizismus). Es geht nicht an, den Reichtum scharfsinniger Erörterungen Richters im einzelnen zu würdigen; ich hebe nur einiges aus der Kritik hervor. Im Streit der Kantianer und Psychologisten plädiert Richter für ein Nebeneinander von Psychologie und Erkenntnistheorie (die er mit der Logik eins setzt!!), bekennt aber, daß Hume die Grenzen nicht immer gewahrt (so daß doch wohl Kant gegen ihn [S. 339] als Begründer der Erkenntnistheorie zu Ehren kommt). Gut ist namentlich die Kritik seiner etwas stärker als sonst betonten und doch noch ungenügenden aprioristischen Seite (dabei öfter von Richter die faktische, assertorische Gewißheit von der apodiktischen nicht scharf gesondert), auch seiner Kausalerklärung, ferner seiner zum Teil inkonsequenten Unterschätzung der aktiven Funktionen und seines metaphysischen Agnostizismus. Doch setzt Richter selbst noch die Metaphysik, der er die Tore öffnet, auf ein Wissen dritter Ordnung herab, das nur diene, die Wirklichkeit verständlich zu machen. Kann nicht wie das theoretische auch das praktische Denken (es gibt mit Verlaub auch normative Wissenschaften!) Ergänzungen fordern? Dann würde Kant nicht so rasch von Richter heimgeschickt werden. Richter gibt keinen positiven Ansatz zur Metaphysik; nur formale Kriterien werden lose aufgezählt, das ökonomische der Vereinfachung angehängt, obgleich es als systematisches ins Wesen der Wissenschaft des Absoluten greift. Richters Stärke ist wie die seines Helden Hume die Analyse, aber er urteilt vielleicht zu sehr auch nach sich, wenn er dessen Lehre „rein theoretische Wurzeln“ zuweist im Gegensatz zur Antike (auch zur akademischen Skepsis?). Vielmehr hat Hume als den „großen Überwinder des Pyrrhonismus“ die Praxis verkündet und oft genug den Sieg des Lebens über das Denken gepriesen. Ja, wenn Richter über seiner feinsinnigen Analyse ein Gesamtbild Humes erfaßt hätte, so würde sich eben dieser antirationalistische Lebenssinn bei jenem Freunde Rousseaus gezeigt haben, der Staat, Religion, Moral aus praktischem Bedürfnis, Gewohnheit, Gefühl usw. erklärt, der auch in der Erkenntnis die Impression über die Idee, den Naturinstinkt über die Vernunft erhebt, und all die bei Richter zerstreuten Einzelzüge: biologischer „Naturalismus“, Passivismus, Subjektivismus, Irrationalismus würden sich bei allen Skeptikern wiederfinden und zu einem Gesamtbild der Skepsis zusammenschließen.

Daß „die ganze Aufklärung mehr oder minder von Zweifeln durchsetzt“ war, ist schon für die französische Aufklärung viel bebehauptet; die deutsche strotzte meist von Vertrauen auf die menschliche Vernunft (der Vergleich mit dem 4. Jahrhundert v. Chr. statt mit dem 5. ist wohl ein Druckfehler), und so kann Richter als „Aufklärungsskeptiker“ erst an der Wende des Jahrhunderts die Kantkritiker Schulze und Platner in guter kritischer Charakteristik vorführen. — Dann folgt eine knappe, doch reiche Skizze über den Positivismus, der aber in seinem Begründer Comte gar nicht, im reinsten Empiriker Mill nur dann in den totalen Skeptizismus gehört, wenn man (assertorische) Gewißheit mit Apo-

diktizität gleichsetzt. Der richtige Kern und wohl auch der Grund der Behandlung des Positivismus hier ist sein Verhältnis zu HUME. Es ist eine kritische Orientierungsskizze über die moderne Streitfrage der Apriorität der Mathematik, über die Möglichkeiten, das Kausalprinzip durch das Ökonomieprinzip zu ersetzen, und über den Agnostizismus.

Schon durch den frühen Einfluß FR. ALB. LANGES berührt sich mit dem Positivismus der Autor des „Menschlichen, Allzumenschlichen". Mit tiefem Recht hat hier RICHTER, durch eine Monographie als Kenner NIETZSCHES gut ausgewiesen, dessen Erkenntnistheorie aus dem Nachlaß hervorgezogen, die über der Moralkritik vergessen wurde; mit vollem Recht auch hat er das schon früh auftretende biologische Moment darin betont und das Verhältnis von Leben und Erkennen als Grundproblem NIETZSCHES herausgearbeitet, es auch im Wechsel seiner Entwicklung klar aufgezeigt (die Wahnmetaphysik allerdings wohl ebenso wagnerisch wie antiwagnerisch!), alles in scharfsinniger, mehr aufs Positive als auf Widersprüche ausgehender Analyse, die nur bisweilen die Deutungsmöglichkeiten so spaltet, daß NIETZSCHE die Antwort versagen muß. Treffend sind die Vergleichungen mit PYRRHON, HUME, MACH, ja selbst mit KANT, auch der Hinweis auf die schon von OVERBECK gesehene Verwandtschaft mit PASCAL und namentlich richtungweisend der als „Motto" herausgegriffene Satz: „Wo Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik." Ich sehe in NIETZSCHES „Skepsis" allerdings vielmehr einen Pessimismus der Erkenntnis, der gerade „Irrtum" und nicht Zweifel proklamiert; so wäre zu zeigen gewesen, wie ihm SCHOPENHAUER sozusagen auf die Erkenntnis überschlug, wie dabei gerade durch den Pessimismus der Erkenntnis das Leben für den Optimismus frei wurde, wie nun bei NIETZSCHE das siegreiche Leben bald noch gegen die Erkenntnis streitet, bald sie schon anerkennend in seinen Sieg hineinzieht — diese Erklärung schwankender Äußerungen scheint mir plausibler als die S. 498 gegebene. In der Kritik fordert RICHTER namentlich „reinliche Trennung zwischen den Tatsachen und Gültigkeitsfragen der Erkenntnis"; er zeigt, daß NIETZSCHE deren objektive Kriterien arg vernachlässigt und sie doch durch biologische Merkmale nicht zu ersetzen vermag, und daß auch die biologische Ableitung der Erkenntnisprinzipien ihre logische Gültigkeit voraussetzt. Der behauptete „Zirkel" dabei fordert wohl noch eine prinzipiellere Erörterung. Und überhaupt ruft dieses Buch nach einer geschlossenen, vom historischen Stoff freien Erkenntnistheorie. Es ruft den dafür begabten Verfasser dazu, der sich ja hier schon kräftig erkenntnistheoretisch herausarbeitet, aber auch jeden, der erkennt, daß es heute eine Generalrevision unserer Erkenntnistheorie gilt, und daß jetzt an der Wende der Zeiten ein immer drohender aufsteigender skeptischer Geist sich wieder regt, in dessen Bekämpfung dieses Buch eine wertvolle Rolle spielen dürfte.

Basel. KARL JOËL.

Misch, Georg, Geschichte der Autobiographie. I. Bd. Das Altertum. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1907. VIII und 472 S. 8 M.

Omne individuum est ineffabile. Begriffe fassen das Übereinstimmende zusammen; daher ist für das letzte Geheimnis des In-

dividuums, für das Einzigartige seines Ich, kein Wort vorhanden. Die Seele entwickelt sich im Austausche mit der Umwelt, Mitteilung ist ihr ein Lebensbedürfnis, und doch ist sie im letzten Grunde einsam, mit Gott allein. Spricht die Seele, so spricht ach schon die Seele nicht mehr. Nicht in Autobiographien ergießt sich das Unaussprechliche, sondern in Gebeten und Liedern ohne Worte. Diesen zunächst steht das dichterische Kunstwerk, denn auch dem Dichter gab ein Gott, zu sagen, was er leidet, und bis zur Höhe eines Kunstwerkes, von Dichtung und Wahrheit, kann sich die Autobiographie erheben. Daneben tritt ergreifend, wie uns die Naivität ergreift, zur Kunst die Natur, das schlichte aufrichtige Bekenntnis, sei es im Sinne Augustinischer Konfessionen, sei es als wahrhaftige Lebensbeschreibung in der Art Götzens von Berlichingen. Unserem Zeitalter der historischen und vergleichenden Religions- und Kulturwissenschaft und der empirischen Psychologie erscheint jedes Document humain im Lichte eines neuen und vertieften Interesses. Der Gedanke einer „Bibliothek der Schriftsteller über sich selbst", den Herder begrüßte, und Goethes Idee einer „Vergleichung der sogenannten Konfessionen aller Zeiten", die den großen Vorgang der Befreiung der menschlichen Persönlichkeit erleuchten sollte, sind noch nicht verwirklicht worden. Die Preußische Akademie gab eine Anregung in dieser Richtung, indem sie die Aufgabe einer „Geschichte der Selbstbiographie" stellte (1900). Von dem großen und inhaltreichen Werke in drei Bänden, das die Frucht dieser Anregung war, erschien als erster Band der vorliegende, der nicht nur auf gründlichen historischen Studien beruht, sondern auch von philosophischem Geiste erfüllt ist. Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, die „Bedingungen und Zusammenhänge, die in der Geistesgeschichte wirken", auf diesem Gebiete des Lebens zu erfassen, und „zu historischen Begriffen für das Verständnis der menschlichen Individuation vorzudringen". „Diese Denkhaltung, die von der Kontinuität der deutschen Geistesphilosophie getragen wird, ist an den Namen Wilhelm Diltheys geknüpft. Auf seinen Arbeiten zur Grundlegung der Geisteswissenschaften fußt diese Geschichte, die ihm in Dankbarkeit und Verehrung zugeeignet ist." Der vorliegende Band gibt nach einer „Einleitung und Vorgeschichte" (S. 3—38) die Entwicklung der Autobiographie I. in der hellenischen und attischen (S. 40—96), II. in der hellenistischen und hellenistisch-römischen Epoche (S. 98—340) und III. die Blütezeit der Autobiographie im Ausgang des Altertums (S. 343—466); den Schluß bilden Sach- und Namenregister (6 S.). Die Ichberichte, die den Gegenstand des Werkes bilden, schreiten fort von Selbstgetanem zu Selbsterlebtem und schließlich zu Darstellungen des eigenen Lebens, Ringens, Irrens, Suchens, Findens, zu einer Geschichte und einem Porträt der eigenen Seele. Ihre Reihe beginnt mit den biographischen Fixierungen des Selbstgefühls, den Selbstverherrlichungen ägyptischer und babylonisch-assyrischer Könige. Der stolze keilschriftliche Tatenbericht in der Ichform (seit dem Ende des zweiten Jahrtausends), die „sozusagen animalische" Verherrlichung des eigenen Daseins, deren Charakter es geradezu widerspricht, nach der Äußerung persönlichen Innenlebens zu suchen, erscheint zuerst zur Selbstdarstellung einer Persönlichkeit vertieft in der großen dreisprachigen Felsinschrift des Darius. „Hier liegt die große Wendung vor Augen, in der das Machtbewußtsein sich versittlicht: das Ethos der persischen Religion gibt dem Hoheitsgefühl, das auf große Worte gestimmt ist, auch die innere Festigkeit, und die überlieferte Form kann dem Menschen

dienen, sich lapidar und doch persönlich darzustellen." Diese Form des Tatenberichts wurde von Nachfolgern Alexanders, den Ptolemäern und anderen hellenistischen Fürsten, aufgenommen und weitergebildet, bis er in der „Königin der römischen Inschriften", den Res gestae des Augustus (auf dem Marmor Ancyranum), seine Vollendung fand. Auf Selbstgetanes folgte Selbsterlebtes, beides natürlich ungeschieden und zunächst noch mit naiver Selbstverherrlichung, wie in den Erzählungen des Odysseus, so in denen Xenophons. „Erst unter Bedingungen, welche eben die Auflösung des antiken Geisteslebens herbeiführten, hat sich noch bei den alten Völkern die Selbstbiographie zu der vollen Selbständigkeit erhoben, wo sie . . . das Ganze eines individuellen Lebens in seinem inneren Verlaufe darzustellen unternimmt." Wir könnten uns eine Geschichte der Selbstbiographie vorstellen, die auf diese Bedingungen, ihren Ursprung und nachweisbaren Einfluß das Hauptgewicht legte. Dann würde die Dariusinschrift nicht als Vorstufe und das Monumentum Ancyranum (das S. 158—171 vortrefflich analysiert wird) nicht als ein Hauptstück aus der Geschichte dieser Literaturgattung erscheinen, sondern vielmehr im Gegensatze dazu. Denn nicht jede Rechenschaft, die jemand von sich und seinem Werke, wenn auch mit ernstestem Sinne, selbst vor dem Angesichte Gottes gibt, ist Reflexion auf sich selbst im Sinne der Selbstbesinnung, durch die z. B. Mark Aurel sich von Augustus unterscheidet. Für diese engere Begriffsfassung würden Ovid und Horaz, deren verstreute Erwähnungen man sich aus dem Namenregister zusammenstellen muß, mehr in den Vordergrund treten, als Augustus, dessen (für sein Mausoleum bestimmter) Tatenbericht sich prinzipiell, unter dem hier maßgebenden Gesichtspunkte, nicht unterscheidet z. B. von der selbstverfaßten stolzen Grabschrift des Plebejers Naevius (Gell. I 24, 2). Das vorliegende Werk beschränkt sich (S. VII) „wesentlich auf den Verlauf der europäischen Selbstbesinnung und Individualisierung". Es wäre unbillig, dies tadeln zu wollen, aber eine prinzipielle Aufklärung wäre doch am Platze darüber, daß und warum sich außerhalb nicht sowohl der europäischen als der christlichen Literatur so wenige Selbstbiographien finden. „Es ist sonderbar," sagt der amerikanische Psycholog W. James, „daß eine literarische Gattung, die bei uns so reichlich vorhanden ist, sich sonst so selten findet," und er sieht in dem Fehlen rein persönlicher Bekenntnisse eine Hauptschwierigkeit beim Studium des inneren Lebens fremder Religionen. Wie das Christentum, so hat auch der mohammedanische Sufismus verinnerlichend gewirkt und jenes Bewußtsein der Subjektivität geschaffen, durch das die Selbstbiographie des persischen Philosophen und Theologen Algazel (Muhamed al-Ghazâlî, 1059—1111 n. Chr., Geiger und Kuhn, Grundriß der iranischen Philologie II. 1904. S. 364, 365) trotz ihres Alters uns so modern anmutet (Mitteilungen daraus gibt A. Schmölders, Essai sur les doctrines philosophiques chez les Arabes. Paris 1842. S. 54—68, und W. James, Die religiöse Erfahrung, Kap. 10, S. 374 der Übersetzung, 1907). Augenscheinlich ist es ein Unterschied wie der, den Schiller statuiert zwischen sentimentaler und naiver Dichtung, um den es sich hier handelt. Dem Algazel wenigstens hoffen wir, trotz der angegebenen Beschränkung, in der Geschichte der Autobiographie seit dem Ausgange des Altertums zu begegnen (die indische Literatur hat jenem Perser nichts an die Seite zu setzen). Der vorliegende Band schließt mit einer eindrucksvollen Darstellung der Consolatio philosophiae des Boethius, S. 463–466: „In einer solchen Lage (von einem Bar-

baren, Theoderich, ohne Verhör zum Tode verurteilt), die nicht selten zum Anlaß von Apologien wurde, warf er sich nicht auf eine politische Rechtfertigungsschrift und wandte sich auch nicht zu den Heilsgaben der christlichen Kirche, der er angehörte. Wie die römischen Aristokraten der alten Zeit sich in Unglück und Tod bei ihren Philosophen Rats erholten, sich an deren Reden und Trostschriften erbauten, suchte er sich durch die Kraft der Philosophie über sein Schicksal zu erheben . . . Die Philosophie erschien ihm in Person. Sie sieht uralt aus, ihr selbstgewobenes Gewand ist verschossen, verstaubt und zerrissen, aber eine unerschöpfliche Jugendkraft und strahlende Augen leuchten aus ihrem ehrfurchtgebietenden Antlitz. Sie hatte einst in ihrer Freiheit den Griechen den Weg gewiesen, den Menschen in der Persönlichkeit zu entdecken; sie vermochte auch noch, als sie Magd geworden war, den Besten ein Bewußtsein von sich selbst zu geben. Die Selbstbiographie verdankt ihr so viel als der Religion, die den göttlichen Kern im Menschen als 'Leben' fand. Und die Consolatio philosophiae steht neben Augustins Konfessionen bei Dante unter den Gründen der Vita nuova."

Schneeberg (Sachsen). Richard Fritzsche.

Erklärung.

An
die Schriftleitung der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie."

Gestatten Sie mir, einen Irrtum zu berichtigen, den ich in der letzten Nummer Ihrer geschätzten Zeitschrift finde. In einem Aufsatz über „moderne Geschichtsphilosophie", der halb Sammelreferat und halb Selbstanzeige ist, bespricht Herr F. Oppenheimer mein Buch, „Kultur und Denken der alten Ägypter", als das Werk eines „selbständigen Schülers" oder „Adepten" Lamprechts. Ich kann auf diese Bezeichnung keinen Anspruch machen.

Als Naturwissenschaftler und angehender Philosoph bin ich aus logischen Erwägungen vor Jahren schon zunächst zu der Einsicht in die Notwendigkeit einer genetischen Psychologie gekommen. Nachdem ich erkannt, daß diese sich nur in parallelen Untersuchungen im Gebiet der Kinder- und Völkerpsychologie schaffen ließe, ergab sich mir selbstverständlich der Anschluß an das biogenetische Grundgesetz. Lamprecht und Breysig waren mir damals gleichmäßig unbekannt. Lamprechts Name und ein Teil seiner „Methode" begegnete mir zuerst in einem Kolleg Rickerts in Freiburg. Als Historiker, der Geschichte schreiben wollte, blieb er für mich vollkommen seitab von meinem Wege; eine geschichtsphilosophische Durcharbeit historischen Stoffes sollte für mich, etwa in Hegels Spuren, nur die erste mühselige Vorarbeit auf dem Wege zu einer Logik und Ethik sein.

Ein Zufall führte mich nach Leipzig, als ich Gelegenheit zur Habilitation für Philosophie suchte. Dabei bin ich wieder rein zufällig mit Herrn Geheimrat Lamprecht in persönliche Berührung gekommen und habe nun erst im Kolleg und in gelegentlichen Gesprächen seine Anschauungen und einige Bände seiner deutschen

Geschichte kennen gelernt. Zu dieser Zeit war ich aber mit meinen eigenen geschichtsphilosophischen Ansichten bereits so weit fertig, daß von einem Schülerverhältnis keine Rede sein konnte.

Die gemeinsamen Züge in Lamprechts Geschichtsschreibung und meiner Geschichtsphilosophie sind unabhängig und von ganz verschiedenen Gebieten und Erwägungen aus gewonnen, Kinder gleicher Leitgedanken desselben Zeitalters. Als Philosoph dem Fachhistoriker gegenüber, wie als Psycholog, bin ich methodisch, wie in den Ergebnissen der Verarbeitung historischen Materials, von Anfang an eher ein Gegner als ein Vertreter namentlich der Lamprechtschen „Stufen“ gewesen.

Herrn Oppenheimer hätte das vielleicht klar werden können, wenn er unbefangen an mein Buch herangetreten wäre, statt von einer anfechtbaren Konstruktion zweier „konkurrierender“ Schulen auszugehen, die er beide, gegen seine eigene Geschichtsphilosophie gewogen, in aller Bescheidenheit zu leicht befinden muß.

Leipzig-Gohlis, Juni 1908. Hermann Schneider.

II.

Philosophische und soziologische Zeitschriften.

Archiv für Philosophie, I. Abteilung (Berlin, Reimer).

Bd. 21, Heft IV (N. F. **XIV, 2**).

Bloch, R., Liber secundus yconomicorum Aristotilis.
Kuntze, Fr., Pascals letztes Problem.
Bäumker, Cl., Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe.
Stilling, J., Über das Problem der Freiheit auf Grund von Kants Kategorienlehre.
Bickel, E., Platonisches Gebetsleben.
Jahresbericht.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Leipzig, Eckardt.)

Bd. 131, Heft 2.

Braun, O., Die Entwicklung des Gottesbegriffes bei Schelling.
Kinkel, W., Schellings Rede: Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur.
Korwan, A., Schelling und die Philosophie der Gegenwart.
Schwarz, H., Ein markantes Buch in der neuidealistischen Bewegung.
Falckenberg und Walter, J., Nachtrag zu dem Nekrolog auf L. Busse.
Rezensionen. — Notizen. — Neu eingegangene Schriften. — Aus Zeitschriften.

Bd. 132, Heft 1.

Eucken, R., Alter und neuer Idealismus.
Frischeisen-Köhler, M., Die historische Anarchie der philosophischen Systeme und das Problem der Philosophie als Wissenschaft. III. Teil.
Manno, R., Zur Verteidigung der Möglichkeit des freien Willens. Zweiter Artikel.
Ruge, A., Die transzendentale Freiheit bei Kant. I. Teil.
Ferber, J., Über die wissenschaftliche Bedeutung der Ethik Demokrits.
Haus, A. E., Materie und Energie.
Losskij, N., Der erkenntnistheoretische Individualismus in der neueren Philosophie und seine Überwindung in der neuesten Philosophie.
Übele, Zum hundertjährigen Todestage von Joh. Nicol. Tetens.
Schwarz, H., Die verschiedenen Funktionen des Worts.
Rezensionen. — Notizen. — Neu eingegangene Schriften. — Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. (Leipzig, J. Ambr. Barth.) (I. Abt.: Zeitschrift für Psychologie.

Bd. 46, Heft 4.

Müller-Freienfels, Rich., Zur Theorie der Gefühlstöne der Farbenempfindungen.
Herbertz, R., Die angeblich falsche Wissenstheorie der Psychologie.
Literaturbericht.

Bd. 46, Heft 5.

Heymans, G., u. Wiersma, E., Beiträge zur speziellen Psychologie auf Grund einer Massenuntersuchung.

Frischeisen-Köhler, M., Über die psychologischen und die logischen Grundlagen des Bewegungsbegriffes.
Marbe, K. W., Wundts Stellung zu meiner Theorie der stroboskopischen Erscheinungen und zur systematischen Selbstwahrnehmung.
Literaturbericht.

Bd. 46, Heft 6.

Saxinger, R., Gefühlssuggestion und Phantasiegefühl.
Wirth, W., Erwiderung gegen K. Marbe.
Literaturbericht.

Bd. 47, Heft 1 und 2.

Aall, A., Zur Frage der Hemmung bei der Auffassung gleicher Reize.
Müller, A., Über psychologische Wechselwirkung und das Energieprinzip.
Literaturbericht.

Bd. 47, Heft 3.

Sidney, A., Untersuchungen über Temperatursinn.
Linke, P., Meine Theorie der stroboskopischen Täuschungen und Karl Marbe.
Literaturbericht.

Bd. 47, Heft 4.

Sidney, A., Untersuchungen über Temperatursinn (Schluß).
Müller, A., Zur Frage der Referenzflächen.
Marbe, K., Bemerkungen zu Herrn Professor W. Wirths „Ewiderung".
Literaturbericht.

Bd. 47, Heft 5 und 6.

Marbe, K., Bemerkung zu dem Aufsatz des Herrn P. Linke.
Literaturbericht.

Bd. 48, Heft 1 und 2.

Menzerath, P., Die Bedeutung der sprachlichen Geläufigkeit oder der formalen sprachlichen Beziehung für die Produktion.
Dürr, E., Dritter Kongreß für experimentelle Psychologie.
Literaturbericht.

Bd. 48, Heft 3 und 4.

Wiegand, C. F., Untersuchungen über die Bedeutung der Gestaltqualität für die Erkennung von Wörtern.
Hellpach, W., Unbewußtes oder Wechselwirkung.
Liebermann, P. von und Révész Géza, Über Orthosymphonie.
Literaturbericht.

Archiv für die gesamte Psychologie (Leipzig, Engelmann).

XI. Bd., Heft 3 und 4.

Lucka, E., Das Problem einer Charakterologie.
Gheorgov, I. A., Ein Beitrag zur grammatischen Entwicklung der Kindersprache.
Ernst, Chr., Hielt Descartes die Tiere für bewußtlos?
Wundt, W., Kritische Nachlese zur Ausfragemethode.
VIme Congrès intern. de Psychologie Genève 1909.
Literaturbericht. — Einzelbesprechungen. — Referate.

XII. Bd., Heft 1—3.

Bühler, K., Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. — II. Über Gedankenzusammenhänge. — III. Gedankenerinnerungen.
Bühler, K., Nachtrag. Antwort auf die von W. Wundt erhobenen Einwände gegen die Methode der Selbstbeobachtung an experimentell erzeugten Erlebnissen.
Segal, I., Über den Reproduktionstypus und das Reproduzieren von Vorstellungen.
Legowski, L. W., Beiträge zur experimentellen Ästhetik.
Laub, I., Über das Verhältnis der ebenmerklichen zu den übermerklichen Unterschieden auf dem Gebiete der optischen Raumwahrnehmung.
Grünbaum, A. A., Über die Abstraktion der Gleichheit.
Programm für den III. Kongreß für experimentelle Psychologie.

XII. Bd., Heft 4.

Reinhardt, E., Der Ausdruck von Lust und Unlust in der Lyrik.
Klemm, O., Bericht über den III. Kongreß der Gesellschaft für experimentelle Psychologie in Frankfurt a. M. vom 22.–25. April 1900.
Drittes Preisausschreiben der „Kantgesellschaft“ (C. Güttlers Preisaufgabe).
Literaturbericht.

Philosophisches Jahrbuch (Fulda, Fuldaer Aktiendruckerei).

XXI. Bd., Heft 2.

Wunderle, G., Die Lehre des Aristoteles von der Zeit.
Ziesche, K., Die Naturlehre Bonaventuras.
Esch, L., Die Sinnesorgane der Pflanzen.
Rezensionen und Referate. — Zeitschriftenschau. — Novitäten. — Miszellen und Nachrichten. — Philosophischer Sprechsaal.

XXI. Bd., Heft 3.

Baeumker, Cl., Über die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten.
Budde, F., Läßt sich die scholastische Lehre von Materie und Form noch in der neueren Naturwissenschaft verwenden, und in welchem Sinne?
Schneider, A., Der moderne deutsche Spiritualismus.
Gutberlet, C., Zur Psychologie des Kindes.
Geyser, J., Experimentelle Untersuchung des syllogistischen Schließens.
Rolfes, E., Zur neuesten Übersetzung der Metaphysik des Aristoteles.
Rezensionen und Referate. — Zeitschriftenschau. – Miszellen und Nachrichten.

Mind (London, Williams and Norgate).

New Series, Nr. 67.

Walker, L. J., Martineau and the Humanists.
Russell, L, J., Space and Mathematical Reasoning.
Crespi, A., The Principle of Causality in Italian Scientific Philosophy.
Wodehouse, H., Judgement and Apprehension.
Discussions. — Critical Notices. — New books. — Philosophical Periodicals. — Notes.

The Philosophical Review (Macmillan Comp., Lancaster P. A.).

Vol. XVII, Nr. 1.

James, W., The pragmatist account of truth and its misunderstanders.
Overstreet, H. A., The ground of the time-illusion.
Keary, Matter in ancient and modern philosophy.
Urban, W., What ist the function of a general theory of value? Discussions etc.

Vol. XVII, Nr. 2.

Gardiner, H. N., The Problem of Truth.
Smith, N., Subjectivism and Realism in Modern Philosophy.
Barbour, C. F., Green and Sidgwick on the Community of the Good.
Proceeding of the Seventh Meeting of the American Philosophical Association. — Reviews of Books. — Notices of New Books. — Summaries of Articles. — Notes.

Vol. XVII, Nr. 3.

Sharp, F. C., The Objectivity of the Moral Judgment.
Calkins, M. W., Self and Soul.
Martin, W. T., The Factual.
Lalande, A., } Le Roy, M. E., } Philosophy in France (1907).
Review of Books. — Notices of New Books. — Summaries of Articles. — Notes.

Vol. XVII, Nr. 4.

Hibben, J. G., The Test of Pragmatism.
Leighton, J. A., The Final Ground of Knowledge.
Ewald, O., German Philosophy in 1907.
Reviews of Books. — Notices of New Books — Summaries of Articles. — Notes.

The Psychological Review (Baltimore, Review Publishing Co.).

Vol. XV, Nr. 2.

Stevens, H. C., Peculiarities of Peripheral Vision.
Whipple, G. M., Vocabulary and Word-building Test.
Sidis, B., The Doctrine of Primary and Secondary Sensory Elements (II).
Thorndike, E. L., Memory of Paired Associates.

Vol. XV, Nr. 3.

Carr, H., Voluntary Control of the Distance of the Visual Field.
Pillsbury, W. B., Meaning and Image.
Colvin, S. S., The Nature of the Mental Image.
Bolton, T. L., Meaning as Adjustment.
Boodin, J. E., Truth and Meaning.
Baldwin, J. M., Knowledge and Imagination.
Discussion.

Vol. XV, Nr. 4.

Meyer, I. M., The Nervous Correlate of Pleasantness and Unpleasantness.
Bawden, H. H., Studies in Aesthetic Value. I. The Nature of Aesthetic Value.
Sellars, R. W., An Important Antinomy.
Nagel, O., On Seeing in the Dark: Remarks on the Evolution of the Eye.
Discussion.

The Hibbert Journal (London, Williams and Norgate).

Vol. VI, Nr. 4.

James, W., Pluralism and Religion.
Gérard, René-L., Civilisation in Danger.
Nansen, Fr., Science and the Purpose of Life.
Ross, Johnston G. A., The Religionist and the Scientist.
Russel, E., „An Appeal to Those at the Top“ — and Something More.
Petrie, The Right to Constrain men for their own Good.
Lloyd, A. H., Enlightened Action the true Basis of Morality.
Dunn, Stanley Gerald, The romantic element in the Ethics of Christ.
Eucken, R., The Problem of Immortality.
Jordan, D. St, The Religion of the sensible American.
Campbell, A. J., The Church of Scotland and its Formula.
Williams, W. J., The Burden of language in Religion.
Discussions. — Reviews. — Bibliography of Recent Literature.

The Psychological Bulletin (Baltimore, Review Publishing Co.).

Vol. V, Nr. 5.

Hocking, W. E., Theory of Value and Conscience in their Biological Context.
Literature. — Books Received. — Notes and News.

Vol. V, Nr. 6.

Watson, J. B., Imitation in Monkeys.
Psychological Literature. — Reports.

Vol. V, Nr. 7.

Franz, S. I., A Physiological Introduction to the Study of Philosophy.
Psychological Literature. — Books Received. — Notes and News.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.
(New York, Scientific Press.)

Vol. V, Nr. 9.

Boodin, J. E., Consciousness and Reality.
Sellars, R. W., Consciousness and Conservation.
Boggs, L. P., The Question in the Learning Process.
Review and Abstracts of Literature. — Journals and New Books. — Notes and News.

Vol. V, Nr. 13.

Winch, W. H., The Function of Images.
Britan, H. H., The Power of Music.
Review and Abstracts of Literature. — Journals etc.

Vol. V, Nr. 15.

Boodin, J. E., Energy and Reality.
Bailey, Th. P., Organic Sensation and Organismic Feeling.
Societies. — Reviews and Abstracts of Literature etc.

Vol. V, Nr. 16.

Kirkpatrick, E. A., The Part Played by Consciousness in Mental Operations.
Moore, A. W., Truth Value.
Review etc.

Vol. V, Nr. 17.

Salvadori, G., Positivism in Italy.
Dodson, G. R., The Function of Philosophy as an Academic Discipline.
Discussion. — Review etc.

Vol. V, Nr. 18.

Marshall, H. R., Subattentive Conciousness and Suggestion.
Reviews and Abstracts of Literature, etc.

The Sociological Review (London, Sherratt and Hughes).

Vol. I, Nr. 2.

Jevons, P., The Definition of Magic.
Mackenzie, W. L., The Family and the City.
Carlyle, A. J., The History of Freedom.
Slanghter. J. W., Psychological Factors in social Transmission.
Robertson, John M., The Tutelage of Races.
Discussions. — Reviews of Books. — Periodical Literature. — Notices.

Vol. I, Nr. 3.

Tupper, C. L., Sociology and Comparative Politics.
Trotter, W., Herd Instinct and its Bearing on the Psychology of Civilised Man.
Igbal, S. M., Political Thought in Islam.
Hobhouse, L. T., The Law of the Three Stages.
Swinny, S. H., A Sociological View of the History of Ireland.
Discussions. — Reviews of Books. — Periodical Literature. — Notices.

Revue Philosophique (Paris, Alcan).

33. année, Nr. 6.

Sollier, Dr. P., et Danville, G., Passion du jeu et manie du jeu.
Lalo, Chr., Les sens esthétiques (2e et dernier article).
Laupts, Dr., Responsabilité ou réactivité?
Sageret, J., La curiosité scientifique.
Goblot, L'aphasie de Broca.
Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Table matières.

33. année, Nr. 7.

Weber, L., La finalité en biologie et son fondement mécanique.
Rageot, G., Le problème expérimental du temps.
Mauss, M., L'art et le mythe d'après Wundt.
Dugas, Observations sur des erreurs „formelles“ de la mémoire.
Analyses et comptes rendus etc.

33. année, Nr. 8.

Fouillée, A., La volonté de conscience comme base philosophique de la morale.
Millioud, La formation de l'idéal.

Richet, Ch., La guerre et la paix au point de vue philosophique.
Probst-Biraben, Mystique, Science et Magie.
Analyses et comptes rendus etc.

33. année, Nr. 9.

Schinz, A., Anti-pragmatisme. I. Pragmatisme et Modernisme.
Jankelevitch, Dr., Du rôle des idées dans l'évolution des sociétés.
Cousinet, R., La solidarité enfantine: Etude de psychologie sociale.
Chaslin, Dr., Sur la „responsabilité“ des fous et criminels.
Analyses et comptes rendus etc.

Revue de Philosophie (Paris, Chevalier et Rivière).

8. année, Nr. 4.

Gardair, Fogazzaro et Rosmini.
Billia, L. M., L'object de la Psychologie.
Peillaube, E., L'organisation de la mémoire — III L'évocation des souvenirs.
Duhem, P., Le mouvement absolu et le mouvement relatif.
Notre Enquête. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques. — L'enseignement philosophique.

8. année, Nr. 5.

La Direction, Programme d'études pour le problème de la connaissance.
Martin, J., Un poète philosophe.
Marie, A. et Meunier, R., Les courbes respiratoires dans l'euphorie des paralytiques généraux.
Duhem, P., Le mouvement absolu et le mouvement relatif.
Dumesnil, G., L'œuvre critique de M. Pierre Lasserre.
Analyses et comptes rendus. — Périodiques. — L'enseignement philosophique.

8. année, Nr. 6.

Cuche, P. I., Le procès de l'Absolu.
Aimel, G., Individualisme et philosophie Bergsonienne.
Turro, R., Psychologie de l'Equilibre du Corps humain.
Duhem, P., Le mouvement absolu et le mouvement relatif.
Réponses. — Etude critique. — Analyse et comptes rendus.

8. année, Nr. 7.

Gayraud, A., Les vieilles preuves de l'existence de Dieu.
Cuche, P. I., Le procès de l'Absolu.
Valensin, A., La théorie de l'expérience d'après Kant.
Turro, R., Psychologie de l'équilibre du corps humain (fin.)
Analyses et comptes rendus. Périodiques.

8. année, Nr. 8.

Bouyssonie, A., De la réduction à l'unité des principes de la raison.
Gayraud, A., Les vieilles preuves de l'existence de Dieu (fin).
Duhem, P., Le mouvement absolu et le mouvement relatif.
Réponses. — Etude critique. — Analyses et comptes rendus. — L'enseignement philosophique.

Revue Néo-Scolastique (Louvain, Institut supérieur de philosophie).

15. année, Nr. 1.

Un Discours du Cardinal Mercier.
Sentroul, C., La vérité dans l'art.
Lottin, J., La statistique morale et le déterminisme.
Balthasar, N., Le problème de Dieu d'après la Philosophie nouvelle.
Mélanges et Documents. — Bulletin de l'Institut de Philosophie. — Comptes rendus. — Chronique philosophique (L. N.). — Ouvrages envoyés à la Rédaction.

15. année, Nr. 2.

Clodius Piat., De l'intuition en Théodicée.
Sentroul, C., La vérité dans l'art (suite et fin).
Nys, D., A propos du composé chimique.

Gemelli, A., Le fondement biologique de la psychologie.
Notes critiques. — Bulletins bibliographiques. — Bulletin de l'Institut de Philosophie. — Comptes rendus. — Chronique philosophique (L. N.). — Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Rivista Filosofica (Pavia, Bizzoni).

Anno X, Vol. XI, Fasc. I.

Fornelli, N., Il nuovo individualismo religioso.
Faggi, A., La coscienza negli animali.
Levi, A., La psicologia della esperienza indifferenziata di James Ward.
Suali, L., Un trattato element. di filosofia indiana.
Morselli, E., Vita morale e vita sociale.
Mondolfo, R., La dottrina della proprietà nel Montesquieu.
Articoli di Riviste Straniere. — Notizie e Publicazioni Per Rob. Ardigò. — Sommari delle Riviste Straniere. — Libri Ricconti.

Anno X, Vol. XI, Fasc. II.

Varisco, B., La Creazione.
Fornelli, N., Il nuovo individualismo religioso.
Levi, A., La psicologia della esperienza indifferenziata di James Ward.
Tilgher, A., Bramanesimo, Buddismo e Cristianesimo.
Nicoli, P. F., Psicologia e Linguistica.
Rassegna Bibliografica. — Notizie etc.

Anno X, Vol. XI, Fasc. III.

Tedeschi, S., Un equivalente aprioristico della metafisica.
Levi, A., La psichologia della esperenza indifferenziata di James Ward.
Tilgher, A., Bramanesimo, Buddismo e Cristianesimo.
Faggi, A., Eduardo Zeller e la sua concezione storica.
Billia, L. M., Le idee morali nelle dottrine di un psicologo scandinavo.
Nicoli, P. F., Il metodo delle matematiche e l'insegnamento elementare della logica.
Miranda, L., Mach o Hegel?
Rassegna Bibliografica. — Bollettino Bibliografico. — Notizie e Publicazioni. — Sommari delle Riviste Straniere.

Rassegna Contemporanea (Roma).

Anno I, Fasc. 2.

Venturi, A., Classicismo nella Scultura italiana primitiva.
Bertracchi, G., Pallide Mani . . . (versi).
Pirandello, L., Guardaroba del Eloquenza.
Frenzi, G. de, Il Lucignolo dell Ideale.
Baldani, R., La Mostra dell' Ornamento feminile.
Carafa, Duca d'A., Il Tradimento di Leybach.
Bissolati, La Istruzione religiosa nella scuola elementare.
Soderini, E., L'Insegnamento religioso nelle scuole primarie.
Sonnino, G., La Schiavitu nel Benadir.
Davanzati, R. F., Il Vecchio e il Nuovo nel Partito Socialista Italiano.
Zuccoli, L., Note et Vita.
Letterature. — Cronaca. — Notiziario. — Bibliografia.

Anno I, Fasc. 3.

Lopez, P. S., La Riforma universitaria.
Chiesa, F., Il Fiume.
Sfinge, I., Cinque Fratelli.
Bechi, G., Dal Tramonto della Casta all'Alba della Nazione armata.
Frenzi, G. de. Il Lucignolo dell'Ideale.
Gaggese, R., Etnografia, storia e Politica.
Carafa, A., d', Il Tradimento di Leybach.
Argoleo, G., Organizziamo Lo stato.
Sonnino, G., L'alta Corte.
Chimienti, P., L'Indennità Parlamentare.
Zerboglio, A., Per la Riforma della legge sulla Diffamazione.
Zuccoli, L., Note di Vita.
Cronache etc.

Anno I, Fasc. 5.

Pitre, G., La Cultura classica negli antichi medici siciliani.
Giusti, P. E., Versi.
Contri, C. G., La Razza.
Gropallo, L., La „Madre“ di Massimo Gorki.
Frenzi, G. de, Il Lucignolo dell'ideale.
Valli, L., Apologhi.
Benedetti, A., Federico Zuccari.
Civis Romanus, Il Blocco di Roma.
Sercia, G., Il Modernismo religioso contemporaneo.
Stock Broker, La Crisi.
Zuccoli, L., Note di vita.
Cronache.

Kant-Studien (Berlin, Reuter & Reichard).

Bd. 8, Heft 3.

Ewald, O., Die deutsche Philosophie im Jahre 1907.
Stadler, A., Die Frage als Prinzip des Erkennens und die „Einleitung“ der Kritik der reinen Vernunft.
Schubert-Soldern, R. v., Die Grundfragen der Ästhetik unter kritischer Zugrundelegung von Kants Kritik der Urteilskraft.
Messer, A., H. Gomperz' Weltanschauungslehre.
Menzer, P., Die neuaufgefundenen Kantbriefe.
Romundt, H., Vorschlag zu einer Änderung des Textes von Kants Kritik der praktischen Vernunft.
Rezensionen. — Selbstanzeigen.

Blätter für die gesamten Sozialwissenschaften (Dresden, Böhmert) (Neue Folge der kritischen Blätter für die gesamten Sozialwissenschaften; hrsg. von Beck, Berlin.)

Heft 1.

Beck, H., Der internationale Stand der juristischen Bibliographie I.
Harms. Berichtigung.
Chronik. — Neue Zeitschriften.

Heft 2.

Beck, H., Der internationale Stand der juristischen Bibliographie II.
Chronik. — Zeitschriften.

Heft 4.

Beck, H., Der internationale Stand der jurististischen Bibliographie III.
Chronik. — Neue Zeitschriften.

Heft 5.

Beck, H., Zur Geschichte des Zeitungs- und Zeitschriftenwesens.
Chronik. — Neue Zeitschriften.

Heft 6.

Beck, H., Der internationale Stand der juristischen Bibliographie.
Chronik. — Neue Zeitschriften.

Heft 7.

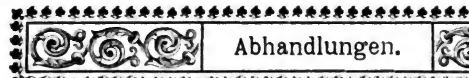
Hanauer, J., Eine internationale bibliographische Konferenz.
Chronik. — Neue Zeitschriften.

Heft 8.

Warnotte, D., Die vierte internationale Konferenz für Bibliographie und Dokumentation.
Chronik. — Neue Zeitschriften.

Notiz. Bibliographie folgt im nächsten Hefte.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.



Abhandlungen.



Die Bedeutung des Ästhetischen für die Ethik.

Von Dr. **Rich. Müller-Freienfels**, Berlin-Halensee.

Inhalt.

I.

Die Frage, ob das Ästhetische für die Ethik Bedeutung habe, ist sehr verschiedenartig beantwortet worden.

Wir haben die Meinung vernommen, Ästhetik und Ethik berührten sich gar nicht, sie seien so verschiedene Dinge wie Töne und Farben, die sich niemals vereinigen oder kreuzen könnten der wahre, ästhetische Genuß sei ethisch vollkommen indifferent. Die Kunst sei weder moralisch noch unmoralisch, sie sei *amoralisch*. Wir haben besonders in jüngster Zeit diese Ansicht oft, besonders von ästhetischen Snobs, verkünden hören.

Eine andere Meinung ist die, daß die Kunst der Ethik in den meisten Fällen entgegenarbeite, daß vom ethischen Standpunkt fast alles Ästhetische zu verdammen sei. Zu allen Zeiten haben Asketen und Fanatiker verschiedenster Sinnesrichtung diesen Standpunkt vertreten, und erst in unseren Tagen wieder tönte die Stimme eines ehemals sehr großen Künstlers durch Europa, der diese Ansicht verkündete [1]).

Die dritte Anschauung, und sie dürfte wohl die verbreitetste sein, sieht in der Kunst im wesentlichen eine

---

[1]) L. N. Tolstoi, Was ist Kunst? Jena 1899.

Helferin und Förderin der Ethik. Ja die extremsten Vertreter dieser Richtung haben das wahre Schöne und das wahre Gute als eins gepriesen.

Von diesen drei Ansichten läßt sich die erste, daß das Ästhetische die Ethik nichts anginge, leicht als falsch zurückweisen, da sie auf einer vollkommenen Verkennung einfachster psychologischer Tatsachen beruht. Niemals nämlich läßt sich ein Teil der Seele absondern von den anderen, sondern stets wird die ganze Seele in Mitleidenschaft gezogen. Wohl lassen sich für unser Bewußtsein moralische Urteile bis zu einem gewissen Grade zurückdrängen, aber wenn die ästhetischen Erregungen überhaupt die Seele beeinflussen, so wird sich dieser Einfluß auch irgendwie auf das ethische Gebiet, das des Handelns hinüber erstrecken. Im Grunde handelt es sich bei der Behauptung der Amoralität der Kunst mehr um ein Postulat als um eine Theorie. Es ist erwachsen aus dem Bestreben, die moralischen Urteile von den ästhetischen Urteilen zu sondern, was natürlich ein begründetes Bestreben ist, aber es ist natürlich eine Torheit zu glauben, daß auch eine ethische Wirkung unterbunden sei, wenn man das ethische Urteil zurückgedrängt habe. Der Begriff der Amoralität ist überhaupt ein psychologisches Unding. Irgendeiner Moral folgt jeder, wenn er sich auch dessen nicht klar ist, und wenn auch nicht gerade die landläufige zu sein braucht.

Die beiden anderen, oben skizzierten Anschauungen, von denen die eine die Kunst für im wesentlichen unmoralisch, die andere für moralisch höchst bedeutsam erklärte, stimmen dagegen in einem wesentlichen Punkte überein, nämlich dem, daß das Ästhetische von Einfluß auf unser Handeln und damit auf unser moralisches Ich sei. Die starke Divergenz kommt nur dadurch heraus, daß es ganz verschiedene moralische Ideale sind, die ihnen vorschweben.

Ich betrachte die Frage hier im wesentlichen vom Standpunkte des Psychologen. Nur das eine interessiert mich: wie und wieweit kann das Ästhetische

unser Handeln beeinflussen. Dabei werde ich nicht den Standpunkt der verschiedenen ethischen Systeme diskutieren, sondern nur auf jene prinzipielle Frage mein Augenmerk richten. Denn alles, was unser Handeln beeinflussen kann, besonders aber, wenn es in der Welt einen so gewaltig breiten Raum einnimmt, wie es die ästhetischen Phänomene tun, darf vom Ethiker nicht unbeachtet bleiben. Da nun aber die Kunst eine der intensivsten Bildnerinnen unseres Gefühlslebens ist und unsere Handlungen meist aus Gefühlen entspringen, so ist es von größter Wichtigkeit für den Ethiker, die psychologischen Wirkungen der Kunst in unserer Seele zu kennen, soweit sie auf das Gebiet des Handelns hinübergreifen.

Die Hauptarten der Wirkung nun, die die Kunst auf unser Gefühlsleben auszuüben vermag, des genaueren zu studieren, ist das Ziel dieser Untersuchung.

II.

Man pflegt nun gewöhnlich die von einem Kunstwerk ausgehenden Wirkungen einzuteilen einmal in solche, die an das „Wie“ geknüpft sind, anderseits in solche, die von dem „Was“ ausgehen; mit anderen Worten man unterscheidet formale und inhaltliche Wirkungen.

Von diesen beiden Arten wird in der Regel, und nicht nur von den extremsten Herolden des „art pour l'art“, bloß die erste als legal angesehen. Die inhaltlichen Wirkungen werden nach Möglichkeit auszuscheiden gesucht, sie gelten als unkünstlerisch. Betrachtet man jedoch die von der Kunst ausgehenden Wirkungen vom Standpunkt des Psychologen oder Ethikers, so fallen doch auch die inhaltlichen Wirkungen recht schwer ins Gewicht, zumal die Trennung zwischen Form und Inhalt nirgends ganz scharf zu ziehen ist. Wir sind eben lebendige Menschen, und wenn wir nicht durch jahrelange, einseitig ästhetische Dressur zu von allem Menschlichen fremden Ästheten geworden sind, so wird uns das Porträt eines bedeutenden, schönen Kopfes auf die Dauer doch mehr zusagen als ein ästhetisch gleich-

wertiges Bildnis eines Trottels. Es ist hier nicht darüber zu streiten, ob der Nur-Ästhet, der im letzten Grunde doch eine gewisse Ähnlichkeit mit einem Kastraten hat, von irgendeinem Gesichtspunkt aus ein Ideal bedeutet, vom ethischen Standpunkt aus jedenfalls ist er es nicht. Für den Ethiker aber kommen nicht Postulate, sondern die tatsächlichen psychologischen Erfahrungen in Betracht. Diese aber gehen dahin, daß bei weitem die Mehrzahl der kunstaufnehmenden Menschen von formalen und inhaltlichen Werten zugleich ergriffen wird. Ich widerspreche dabei der Ansicht, die zuweilen auftaucht, die große Masse genieße nur inhaltlich. Das ist falsch, sie kann sich über die formalen Wirkungen nur nicht Rechenschaft geben, ist sich ihrer nicht bewußt. Tatsächlich aber wirken die formalen Elemente, ob als Rhythmus oder Farbe oder ähnliches auch auf den Unkritischen. Die Trennung ist ja überhaupt eine willkürliche, der Ästhetenstandpunkt, der die inhaltlichen Werte ausscheiden will, ein künstlicher, widernatürlicher. Ich werde also für meine Untersuchungen den formalen und inhaltlichen Wirkungen Rechenschaft tragen.

Ich nehme dabei die Begriffe „formal“ und „inhaltlich“ nicht im Sinne einer haarscharf definierenden speziellen ästhetischen Theorie, sondern in dem weiten Sinne, wie es der gewöhnliche Sprachgebrauch tut, wobei ich die lose, verschwimmende Umgrenzung der Begriffe eher als Vorzug denn als Nachteil anzusehen geneigt bin. Denn in der Psychologie noch weniger als in der übrigen Natur lassen sich solche haarscharfen sauberen Trennungen vornehmen. Fataler scheint mir ein anderer Umstand zu sein bei diesen Begriffen, daß nämlich hierbei die Assoziation an ein Gefäß und einen heterogenen hineingegossenen Inhalt sich regen könnte, obwohl von einer solchen Trennung natürlich keine Rede sein kann. Tatsächlich besteht kein Unterschied zwischen Inhalt und Form, das Kunstwerk ist ein Organismus, das so wenig wie sonst die Natur Kern oder Schale hat, und jene Sonderung ist nur eine von außen herangetragene

praktische Einteilung. Die sonst seit FECHNER weit verbreitete Sonderung, die in vieler Beziehung so wertvoll ist, in direkte und indirekte Faktoren scheint nur für meinen Zweck nicht sehr brauchbar, da ich gezwungen sein werde, als „formale“ Faktoren auch solche gelten zu lassen, die FECHNER vielleicht eher als indirekt assoziiert bezeichnen möchte, zumal, wie GROOS[1]) bereits hervorgehoben hat, der Begriff des assoziativen Faktors sehr verschiedenartige Elemente umfaßt. In der Poesie zum Beispiel können auch assoziative Elemente, Bilder, Vorstellungen usw. formal, bloß durch Anordnung und Komposition uns ergreifen, so daß man „assoziativ“ durchaus nicht ohne weiteres mit „inhaltlich“ identifizieren darf, wozu manche Theoretiker[2]) geneigt sind.

Außer diesen Einzelwirkungen aber kommt noch gesondert in Betracht, ob die Kunst in ihrer Gesamtheit, ohne daß wir dabei die Einzelheiten analysieren, ethisch wirkt oder nicht, ob die Kunst überhaupt als ein ethischer Wertfaktor anzusehen ist, oder als das Gegenteil. — Das wird in einem letzten Abschnitt, nachdem die Einzelkünste in ihren Einzelwirkungen behandelt sind, zusammenfassend zu betrachten sein. —

III.

Die Musik ist von allen Künsten diejenige, bei der die formalen Wirkungen am stärksten, die inhaltlichen am geringsten sind, beziehungsweise bei der reinen Instrumentalmusik fast ganz verschwinden. Denn wenn man zuweilen hier von Inhalt, Gehalt usw. spricht, so ist das nur eine Redeweise, um in übertragenem Sinne den Wert jener formalen Wirkungen zu kennzeichnen. Eben ob dieser rein formalen Wirkung ist die Musik das Ideal aller Anhänger des „l'art pour l'art“, und ihr Bestreben geht darauf hin, die anderen Künste der Musik möglichst ähnlich zu machen,

---

[1]) GROOS, Der ästhetische Genuß, S. 38 ff. Gießen 1907.

[2]) KÜLPE, Der assoziative Faktor in der Ästhetik. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1899. S. 149.

in der Malerei durch Farbenharmonien erzielte „Musik fürs Auge“, in der Poesie „de la musique avant tout chose“ [1]) zu fordern. Ob man dabei nicht das Wesen dieser Künste verkennt, soll hier nicht erörtert werden.

Die formalen Wirkungen der Musik sondern sich leicht in rhythmische und harmonisch-melodische. Von diesen beiden Arten ist die erste die primäre. Alle primitive Musik ist in erster Linie rhythmisch, wie das am stärksten von WALLASCHEK [2]) nachgewiesen ist. Eine feste Melodie, die Verwendung fester Tonstufen, speziell der diatonischen Skalen, ist durchaus nicht überall zu finden und ist erst ein sich allmählich entwickelndes Kunstprodukt, während der Rhythmus mit elementarer Gewalt ergreift.

Dabei ist zu betonen, daß der Rhythmus durchaus nicht in erster Linie ein akustisches Phänomen zu sein braucht. Im Tanze (und bei primitiven Völkern kommt Musik fast nur in Verbindung mit Tanz vor) ist er vielmehr ganz vorwiegend motorisch, und auch bei der bloß gehörten Musik leitet er sehr stark auf das motorische Gebiet hinüber, was man bei sehr vielen Leuten beobachten kann, die den Rhythmus der Musik durch Körperbewegungen zu begleiten pflegen. Werden diese ausgeführt, so verstärken sie die Rhythmuswirkung ganz erheblich (ein Zeichen für die vorwiegend motorische Natur des Rhythmus), aber auch wo die sichtbaren Äußerungen unterdrückt werden, machen sie sich doch in den zentralen Teilen geltend, sei es als Beeinflussung der respiratorischen oder vasomotorischen Tätigkeit, sei es als bewußte Bewegungsvorstellungen. Wir haben eine ganze Anzahl von dahingehenden Untersuchungen, die die vorwiegend motorische Wirkung des Rhythmus belegen [3]).

Die durch den Rhythmus, d. h. speziell durch diese inneren motorischen Begleiterscheinungen erzeugte Wirkung

---

[1]) Worte VERLAINES in seinem Gedicht: Art poétique.

[2]) Vgl. sein interessantes Werk: Primitive Musik. London 1893.

[3]) MEUMANN in Phil. Stud., 1895, S. 305; BOLTON in American Journal of Psychol., 1895, S. 163 ff.

ist ja allbekannt. Jeder hat sie erfahren, wenn er Musik hörte, sei's, daß ihn als Soldaten, wenn er müde und abgespannt war, die Rhythmen eines Marsches neu belebten, sei's, daß ihm die Takte eines Walzers „in die Beine fuhren", sei's, daß ihn sonst die Musik einmal aus dem engen Dasein des Alltags hinan gleichsam in ein Zauberland versetzte.

Das ist die Wirkung des Rhythmus — die melodisch-harmonischen Wirkungen sind daneben nur sekundär —, und diese Wirkung ist eine Anregung des ganzen Organismus, eine Wirkung, die sich am besten als eine Art Rausch bezeichnen läßt. Diese Ansicht, die ich an anderer Stelle[1]) ausführlich dargelegt und physiologisch zu begründen gesucht habe, ist auch von vielen namhaften Psychologen und Ästhetikern[2]) in ähnlicher Weise ausgesprochen worden, und die Tatsache kann ja von jedem Einzelnen an sich selber beobachtet werden. Die Rhythmuswirkung hat eine gewisse Ähnlichkeit mit den von Alkohol, Äther und verwandten Mitteln erzeugten Zuständen. Man kann sich an Rhythmen berauschen wie an geistigen Getränken. Er verleiht uns durch die oben angedeutete Wirkung auf den Organismus die Fähigkeit mit einer weit über das alltägliche Maß hinausgehenden Lebhaftigkeit und Stärke zu empfinden und zu fühlen.

Darin nun, daß der Rhythmus so unsere seelischen Kräfte belebt — ohne zunächst die schädlichen Nebenwirkungen der anderen, obengenannten Stimulantien zu zeitigen —, liegt seine Bedeutung auch für die Ethik. Ich möchte sagen, die Musik hat etwas Auflockerndes für unser ganzes Seelenleben. Dadurch, daß sie das ganze Gemütsleben anfeuert, die Phantasie anregt und alle Affekte entzündet, beugt sie einer Vertrocknung und Verhärtung vor, die allzu leicht im Alltagsleben, wo einseitig Verstand-

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Zur Theorie der ästhetischen Elementarerscheinungen. Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. u. Soziol. XXXII. Besonders S. 130 ff.

[2]) Ich nenne nur Karl Groos, Spiele der Menschen. Kap. Hörspiele, S. 23 f.; Souriau, La suggestion dans l'art. Paris 1893.

und Willenstätigkeit geübt werden, eintreten kann. Und wenn man auch nicht soweit gehen wird wie SHAKESPEARE, der in der bekannten Stelle des Kaufmanns von Venedig dem Manne, der nicht Musik hat in sich selbst, den nicht die Eintracht süßer Töne rührt, gleich Tauglichkeit zu Verrat, zu Untaten und Tücken nachsagt und die Regung seines Sinnes dumpf wie Nacht, sein Trachten düster wie der Erebus nennt, so ist doch sicher, daß ein Mensch, der viel Musik genießt, leichter von Gefühlen ergriffen wird als andere. Nicht auf das Qualitative der Gefühle hat die Musik Einfluß, nur auf die Intensität. Nur belebend, nicht im Sinne eines ethischen Kodex bessernd, wirkt die Musik. Sie lockert nur, wie ich oben sagte, die Gefühle auf. Sie erweckt edle Gefühle oder unedle, je nachdem der Mensch ist, dessen Ohr und Sinn sie berührt. So ist es ja eine Tatsache, daß sie oft zur Erregung niederer sexualer Lüste verwandt wird; doch ist das nicht etwa darum möglich, weil sie eine besondere Verwandtschaft gerade mit dem Sexualtrieb etwa im Sinne der bekannten, oft widerlegten DARWINschen Theorie über die Entstehung der Kunst aus sexuellen Momenten hätte, sondern sie erweckt niedere oder edle Triebe, je nachdem das Individuum oder dessen momentane Disposition beschaffen ist. Die Musik ist nicht mehr „der Liebe Nahrung", um noch einmal SHAKESPEARE, diesmal aus „Was ihr wollt", zu zitieren, als sie irgendeines anderen Gefühles spezielle Nahrung ist. Sie wird alle Gefühle und Affekte stärken und erregen, jenachdem der einzelne dafür disponiert ist. Darum wird sie wohl auch besonders bei Kultus und Gottesdienst verwandt, weil sie, wie jedes andere Gefühl, auch das religiöse anregt und belebt. Eigentlich möchte ich sogar eher annehmen, im Gegensatz zu den Anhängern jener DARWINschen Theorie, daß die Musik, gerade weil sie wenig Beziehungen zum alltäglichen Leben, sondern eher etwas Weltfremdes hat, mehr auf die feineren, subtileren Seelenregungen wirkt als auf die niederen. Aber auch hier spielt eben die Individualität und die besondere Situation eine Rolle, und auch

ich möchte nicht gerade annehmen, daß eine Gesellschaft Lebemänner, die sich beim Diner mit Musik überschütten lassen, dadurch zu seelenvollen Schwärmereien und Träumen geführt werden.

In der dynamischen Verstärkung und Anregung des Gefühlslebens beruht die Wirkung der Musik. Man mag das für schädlich halten, für entnervend und entmännlichend, und diejenigen, deren Menschheitsideal der robuste Feldwebel oder rücksichtslose Moneymaker ist, werden so urteilen. Gewiß kann die Musik, im Übermaß genossen, zu einer Verweichlichung des Geistes führen, und wenn man diese Übertreibung im Auge hat, kann man die Ägypter verstehen, von denen Diodor von Sizilien berichtet, daß sie Musik nicht nur für unnütz, sondern sogar für schädlich hielten, weil sie die Seelen der Männer weibisch mache. Aber niemals darf man etwas, weil es falsch oder übertrieben angewandt worden ist oder angewendet werden kann, darum in Grund und Boden verdammen. Es kommt darauf an, daß ein Nahrungsmittel oder eine Medizin an der rechten Stelle und bei rechter Gelegenheit verwandt wird. Als ein geistiges Nahrungsmittel, unter Umständen auch eine geistige Medizin, aber möchte ich hier die Musik betrachten. Und nun scheint mir, daß im allgemeinen wir, das heißt die Deutschen des neuen Kaiserreiches, eher an einer zu kleinen als einer zu großen Ausbildung des Gefühlslebens leiden. Unsere ganze Erziehung, unser ganzes Leben drängt zu einer möglichst starken Ausbildung des Verstandes und Willenslebens hin. Die meisten Leute werden sich sehr geschmeichelt fühlen, wenn man ihren Verstand oder ihre Tatkraft lobt, aber der Gefühlsmensch ist ein Ideal, das bei uns heutzutage niedrig im Kurs steht. Selbst das weibliche Geschlecht, früher ganz auf das Gefühlsleben dressiert, schlägt jetzt nach der anderen Seite aus, sucht — zum Teil unter dem Druck wirtschaftlicher Verhältnisse — dem Manne möglichst ähnlich zu werden, erstrebt denselben Bildungsgang und dieselben Bildungsmittel wie der Mann und nimmt teil an der

allgemeinen Überschätzung des Verstandes und Willenslebens.

Darin nun liegt die Bedeutung der Musik, und es wird sich zeigen, die der anderen Künste ebenfalls, daß sie der allgemeinen Logisierung des Lebens entgegen arbeitet. Unter dem Einfluß der Musik werden die meisten Menschen, sie mögen noch so kühl und verstandesüberlegen tun, weicher und allen möglichen Gefühlsregungen zugänglich. Die Musik übt diese Seiten des Seelenlebens, sie bewirkt, daß sie nicht verkümmern aus Mangel an Anwendung, wie es eben das Schicksal niemals geübter Organe zu sein pflegt. Man vergleiche einmal, wieviel Wert die Griechen der Musik für die Menschenbildung zuschrieben und wie wir heute sie treiben. In unseren Schulen sind wöchentlich zwei Stunden für ein meist dazu herzlich unkünstlerisches Singen ausgesetzt, während wir dreißig und mehr Stunden der Ausbildung des Verstandes, das heißt meistens des Gedächtnisses, opfern. Daneben wird freilich privatim von unserer Jugend noch ziemlich viel Zeit auf Musikbetrieb verwandt, aber es ist dieses Musiktreiben mehr ein Drillen auf eine oft sehr zweifelhafte ausübende Fähigkeit, auf ein öffentliches Produzieren, von dem man gesellschaftliche Vorteile erhofft, als ein wirkliches Erziehen zum seelischen Erfassen und Aufnehmen der Musik. Man sollte mehr auf ein Genießen als auf ein Sichproduzieren hin erziehen. Ästhetisch und ethisch hat ein großer Teil unseres privaten Musikbetriebs nicht mehr Wert als das Fußballspielen oder Seiltanzen, ohne dabei deren gymnastischen Wert zu haben. Solange das Musiktreiben mechanische Dressur bleibt, und viele „Künstler“ kommen nie darüber hinaus, solange die Musik nicht Gefühlsregungen auslöst, also im oben beschriebenen Sinne auflockernd wirkt, hat sie mit Ästhetik nichts und Ethik nur negativ zu tun. Es ist bedauerlich, daß als musikalisch nur derjenige gilt, der selber ein Piano in Bewegung zu setzen vermag.

Es ist in der obigen Betrachtung der Rhythmuswirkungen schon mancherlei zur Sprache gekommen, was für die Musik

überhaupt gilt. Aber, wie bereits gesagt, ist der Rhythmus das eigentliche Wesen der Musik. Musikalische Wirkungen können sehr wohl durch Rhythmus allein, ohne Melodie und Harmonie erzielt werden, durch Trommeln, Tamburine, Kastagnetten usw. Es lag also eine gewisse Berechtigung in jener Vorwegnahme.

Während der Rhythmus unmittelbar, ohne jeden Unterschied des Bildungsgrades alle Menschen, ja auch Tiere ergreift, ist die Harmonie und die Melodie ein Kunstprodukt. Sie sind es nicht ganz, insofern Harmonie und damit auch Melodie, die fast immer nur eine auseinandergezogene Harmonie ist, in den Instrumenten vorgebildet waren. Aber in ihrer jeweiligen Ausbildung ist sie Produkt der Tradition und Erziehung. Das Ohr muß eingestellt sein für den jeweiligen Genuß. Für uns ist die Musik der Chinesen ein sinnloser Lärm, und umgekehrt werden unsere meist gepriesenen Tondichtungen von den Asiaten nicht höher bewertet. Die Schätzung der Konsonanzen hat ihre deutlich abzusteckende Geschichte. Erst allmählich werden die Ohren erzogen, dissonierendere Tonverbindungen mit Lustgefühlen zu begleiten. Die Terz galt im Altertum als Dissonanz, während anderseits die Oktave, für Griechenohren von höchstem Reiz, uns für sich allein keine sonderlichen Lustgefühle mehr auslöst, und wer die Musikgeschichte der beiden letzten Jahrhunderte verfolgt, wird bemerken, wie immer mehr früher verpönte Tonverbindungen hoffähig werden.

Man darf daher nicht von Konsonanz und Melodie schlechthin sprechen, sondern nur ganz allgemein von dem, was wir Europäer im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts etwa so empfinden, obwohl auch hier die Unterschiede noch groß genug sind.

Die Hauptwirkung von Harmonie und Melodie nun scheint mir mit der des Rhythmus zusammenzufallen, wozu noch die Dynamik in ihrem Wechsel als drittes Element hinzukommt. Sie alle verstärken nur die spezifischen vom Rhythmus erzeugten seelischen Erregungen, sie bringen Ab-

wechslung und Farbe, in den an sich leicht eintönig wirkenden Kanevas der rein rhythmischen Eindrücke, bringen erst die Mannigfaltigkeit in die Einheit der regelmäßigen Gliederung.

Dazu kommt, daß die Töne und Tonverbindungen dasjenige akustische Material sind, das dem Ohre, respektive den zentralen Organen bei lebhafter Erregung doch am wenigsten Überanspannung einzelner Teile zumutet, wie das bei den meisten Geräuschen der Fall ist, welche darum von Unlustgefühlen begleitet sind. Sie waren daher am besten geeignet, die rhythmischen Abschnitte zu füllen, wobei dann noch die speziellen Lustwirkungen der festen Melodie kamen, die Freude am Wiedererkennen usw. Immer aber müssen dabei die Intervalle durch ihre Neuheit und Reizfähigkeit eine bestimmte Lustschwelle überschreiten, unterhalb deren eine Melodie als fade, langweilig usw. bewertet wird, müssen sich aber auch unterhalb einer gewissen Höhengrenze halten, oberhalb deren die Melodie oder der Akkord als zu neu, zu ungewohnt, zu disharmonisch, zu grell abgelehnt wird. Neu auftauchende Genies verschieben stets diese Grenzen, haben aber zunächst allerdings mit der Trägheit des Publikums zu kämpfen.

Im wesentlichen aber wird, was die Wirkungen der Konsonanzen betrifft, nicht viel mehr hinzugefügt zu dem, was wir schon beim Rhythmus beschrieben haben. Melodie und Harmonie wirken ganz außerordentlich verstärkend auf die Rhythmuseindrücke, geben diesen für unser Gefühl überhaupt erst Seele, bewegen sich jedoch im wesentlichen auf derselben Linie.

IV.

Außerdem aber, kommen zu den Wirkungen von Rhythmus, Konsonanz und Dynamik noch mancherlei assoziative Wirkungen, die schwer festzustellen sind, die jedoch immer vorhanden sind. Wir beschreiben sie als ein Steigen und Fallen der Töne, als ein Ringen, Streiten und Sichversöhnen, Ruhe nach Sturm und Leidenschaft und was ähnlicher Ausdrücke mehr sind. Durch diese assoziativen

Elemente kommt zu der ersten Wirkung der Musik, wie sie oben als ein Auflockern und Verstärken bereits vorhandener Gefühle geschildert wurde, etwas Neues, etwas Qualitatives hinzu. Ihre Gefühlswirkung ist nicht mehr allgemein, sie fügt ein Spezielles hinzu, regt nicht nur mehr die Seele im allgemeinen an, sondern beeinflußt sie in ganz bestimmter Richtung. Solche speziellen Einflüsse sind es, wenn uns ein Trauermarsch ernst, eine Tanzmusik heiter stimmt, wenn uns ein Rondo von MOZART in eine Stimmung sonniger Heiterkeit versetzt, während ein Adagio von BEETHOVEN uns Stimmungen von herber Andacht und Majestät erweckt. Diese Gefühle sind durchaus nicht willkürlich assoziiert, sondern nach ihrem Stimmungsgehalt ziemlich eindeutig durch die gemeinsame Wirkung von Rhythmus, Harmonie, Melodie und Dynamik bestimmt. Erst wenn sie bestimmte, konkrete Vorstellungselemente enthalten, hört diese Bestimmtheit auf. Diese konkreten Vorstellungen sind immer subjektiv, sie können nie und nimmer als eindeutige Wirkung der Musik begriffen werden, obgleich das durch Musik angeregte starke Gefühl sie gleichsam aus sich heraus erzeugt, ihnen erst den Boden bereitet.

Für den puristischen Ästhetiker nun mögen solche assoziativen Nebenwirkungen gleichgültig, ja verwerflich sein, der Ethiker und Psychologe darf sie nicht außer acht lassen. Während die Auslösung der oben geschilderten allgemeineren Stimmungen, die mit einiger Eindeutigkeit aus dem rein akustischen Material erzeugt werden, durchaus noch vom Ästhetiker, wenn er kein Überpurist ist, gelten gelassen werden können, wird der Ästhetiker unbedingt sich ablehnend verhalten, so wie bestimmte Vorstellungen, die stets subjektiv sein müssen, dazutreten. Stimmungen und Gefühle, die sich an bestimmte Vorstellungen anknüpfen, sind bereits Affekte, die etwas von den rein musikalischen Wirkungen ganz Abliegendes sind. Für viele Leute beruht tatsächlich der ganze Musikgenuß in einer Anregung des Phantasielebens, die auf jene oben beschriebene Rauschwirkung des Rhythmus zurückzuführen wäre. Letztere

braucht nicht zu solchen intellektuellen Abschweifungen und Träumereien zu führen, sie kann rein musikalische Wirkungen erzeugen, aber bei den meisten Menschen bleibt doch meist nichts als eine Anregung zu subjektiven Träumereien.

Doch sind die bis jetzt beschriebenen assoziativen Wirkungen noch nichts eigentlich Neues. Im Grunde hängen sie sehr nahe mit der oben beschriebenen Auflockerung zusammen. Sowie es jedoch der Musik gelänge, ganz bestimmte Gefühle und Affekte im Hörer auszulösen, würde damit eine von jener ganz verschiedene Wirkung zu konstatieren sein, die ich die auswählende nennen will, weil sie unter den Gefühlen des Hörers nur eine ganz bestimmte Auswahl erregte. Doch ist hier gleich zu konstatieren, daß die auswählende Wirkung, die von der Musik ausgeht, nur sehr gering ist. In größerem Maße findet sie sich nur bei der Vokalmusik, wo durch den Text eine bestimmte Richtung der Vorstellungs- und Gefühlserregung im Hörer bedingt wird. Doch sieht natürlich jeder, daß es sich hier um eine Wirkung der Poesie und nicht um eine Wirkung der Musik handelt. Es wird daher ausführlich über die auswählende Wirkung der Kunst erst gesprochen werden, wenn die Dichtkunst behandelt wird, in der jene vor allem zur Geltung kommt.

Da nun, wo mit rein musikalischen Mitteln eine bestimmte inhaltliche Wirkung auf den Hörer erstrebt wird, wie in aller Art von Programmusik, ist die ethische Bedeutung ganz gering. Wer sollte wohl durch die Musik von Rich. Straussens „Also sprach Zarathustra“ dem Nietzscheschen Immoralismus auch nur um einen Schritt näher gekommen sein? Zudem wirkt ja alle Programmusik leidlich eindeutig doch nur mit Hilfe des Begleittextes, als doch der Worte, das heißt von etwas Nichtmusikalischem.

Nun könnte man jedoch die Frage aufwerfen, ob die Musik die Wirkung des Textes nicht verstärkte. Das ist sicherlich oft der Fall, aber dann wäre die durch die Musik erzielte Wirkung doch nur eine im oben beschriebenen

Sinne auflockernde, die Auswahl würde allein durch den Text bewirkt. Zudem aber wird sicherlich in mindestens ebenso vielen Fällen die Wirkung des Textes geschwächt als sie gestärkt wird. Sehr viele Hörer achten allein auf die Melodie und empfangen von den Worten selten mehr als einen ganz vagen Eindruck. Bei den Griechen war das anders. Da war stets die Poesie die Hauptsache, die Musik diente nur zur Unterstreichung und Hervorhebung des poetischen Inhalts. Es handelt sich hier also in erster Linie um poetische und nur nebenbei um musikalische Wirkungen. Das ist auch zu erwägen, wenn man von der starken, uns sonst fast unverständlichen Bedeutung liest, die in Griechenland in der Pädagogik der Musik zuerteilt wurde. Die reine Instrumentalmusik war ja überhaupt nicht sonderlich stark ausgebildet bei den Alten. Heutzutage hat sich das geändert. Bei unserer Lied- und Opernkunst ist die Musik für die meisten Leute die Hauptsache, und es zeigt sich das schon darin, daß das Orchester mehr und mehr die menschliche Stimme in unseren Opernhäusern zu erdrücken droht und im Liede die Begleitung immer selbständiger auftritt. Zwar ist WAGNER theoretisch scharf gegen diese Überwucherung des Textlichen durch die Begleitmusik vorgegangen, praktisch hat gerade er diese Entwicklung befördern helfen. Es gibt sehr viele Menschen, die die Motive und Melodien aus dem Ring der Nibelungen aufs genauste im Kopf haben und doch nur einen sehr verschwommenen Begriff von der Handlung dieser „Dramen" besitzen. Man genießt eben diese Opern — der Unterschied zwischen Oper und Musikdrama ist kein prinzipieller — im wesentlichen auch genau wie die absolute Musik. Auch hier werden inhaltliche Wirkungen durch die Töne kaum überliefert, und jedenfalls sind sie zu gering, um den Ethiker zu interessieren. RICHARD WAGNER meinte zwar von „Tristan und Isolde" [1], nur eine mittelmäßige Aufführung könne ihn retten, eine vollendete müsse alle Hörer aus Rand und Band

[1] In den Briefen an MATHILDE WESENDONCK. Herausg. v. GOLTER 1905.

bringen — er überschätzte die Wirkung der Musik —; wir haben viele vollendete Aufführungen jenes Werkes gehabt, ohne daß die befürchteten Wirkungen eingetreten sind. Ehebruch mit Orchesterbegleitung wird nicht als Ehebruch empfunden. In der Regel hemmt die Musik eher die Wirkung des Textes, als daß sie sie fördert. Ihre Wirkung ist — auch als Liedmusik — in erster Linie die oben beschriebene auflockernde. Sie regt das Seelenleben als Ganzes aufs stärkste an, fördert das Gefühls- und Stimmungsleben, je nach der Disposition des einzelnen, und wenn sie in bestimmter Richtung fördernd wirkt, so erzeugt sie einen vagen Zustand der Träumerei.

V.

An der Musik, derjenigen Kunst, die hauptsächlich aufs Formale gestellt ist, mußten die formalen Wirkungen am klarsten hervortreten. Um die inhaltlichen Wirkungen der Kunst möglichst scharf zu beleuchten, nehme ich darum zunächst nun diejenige Kunstart vor, bei der das Inhaltliche überwiegt, die Dichtung. Zuletzt von allen mögen die bildenden Künste, wie man die sichtbaren, die Augenkünste, nicht sehr geschickt bezeichnet, betrachtet werden. Hier halten sich Form und Inhalt etwa die Wage, so sehr auch bald die eine, bald die andere Seite gewichtiger schien im Laufe der Zeiten.

Auch in der Dichtung haben die Meinungen um die Wichtigkeit des Inhaltlichen und Formalen geschwankt. Da jedoch die Mehrzahl der Menschen an und für sich mehr der inhaltlichen Aufnahme von Dichtungen zuneigt und die Formwerte nur als Beigabe oder als Mittel zum Zweck anzusehen pflegt, so haben zuweilen die Verehrer der Formwerte heftige Vorstöße gegen jene Mehrheit unternommen, wobei sie, was bei solchen Reaktionen gegen herrschende Meinungen oft der Fall ist, in der Hitze des Kampfes, wohl auch aus taktischen Gründen über das Ziel hinaus schossen. Man sucht dann rein musikalische Wirkungen zu erzielen — „De la musique avant toute

chose!", wie VERLAINE in seiner „Art poétique" verlangt. Wiederholt sind Forderungen aufgetreten, die Wirkung der Dichtung ganz auf Rhythmus, Reim und Lautschönheit zu stellen, so bei NOVALIS, bei den Symbolisten in Frankreich, bei neueren Ästheten in Deutschland. Daß auch auf diese Weise starke Wirkungen erzielt werden können, darf nicht bezweifelt werden. Ich selber erinnere mich, daß ich während meiner Studentenzeit öfters einen angesehenen serbischen Dichter Verse in seiner Sprache, von der ich gar nichts verstand, vortragen hörte und immer stark ergriffen wurde von den rein formalen Werten, da andere nicht zur Wirkung kommen konnten. Trotzdem wird niemand leugnen, daß natürlicher und intensiver derartige Effekte durch die Musik erzielt werden, daß es meist eine Vergewaltigung der Sprachkunst ist, wenn man sie nur als angenehmes Geräusch, nicht als das, was sie ihrem Wesen nach ist, nehmen wollte: als Trägerin und Vermittlerin von Vorstellungen und Begriffen.

Die Dichtung ist wie jede andere Kunst Einheit von Form und Gehalt. Eins muß das andere fördern und unterstützen für die gemeinsame einheitliche Wirkung. Diese ist auch durchaus nicht etwa eine Addition, eine äußere Zusammenwirkung jener Einzelwirkungen, sondern etwas durchaus neues, wie FECHNER und andere zur Genüge nachgewiesen haben. Immerhin jedoch sind in der Dichtung die formalen Elemente von geringerer Bedeutung und der gegenteiligen Ansicht klebt immer etwas Paradoxes an. Rhythmus, Lautklang, Reim usw. können zwar bei manchen kleinen Lyricis der Hauptfaktor der Wirkung sein, bei „Wallenstein" oder gar in „Werthers Leiden" sind sie es gewiß nicht. Jedenfalls werden sie bei der überwiegenden Mehrzahl der Leser nicht so empfunden, und da es uns als Psychologen nur interessiert, was tatsächlich ist, nicht was nach der Meinung dieses oder jenes Theoretikers sein sollte, so müssen wir mit der Tatsache rechnen, daß in der Dichtung inhaltliche Momente die Hauptwirkung machen, nicht formale. Diese letzteren werden also ähnlich wirken wie die Musik, dort wo sie allein genommen werden; sonst

aber werden sie als Steigerungsmittel der einheitlichen Wirkung, die vor allem durch die Bedeutung der Worte erreicht wird, anzusehen sein.

Wenn ich nun von der ethischen Wirkung der Dichtkunst spreche, so meine ich natürlich nur diejenige, die zugleich ästhetische Wirkung ist. Alles was zum Beispiel bloß belehrend wirkt, hat mit Kunst nichts zu tun. Ein Drama, dessen Hauptwert darin beruhen würde, uns ein historisch treues Zeitbild aus dem sechzehnten Jahrhundert zu liefern, hat, wenn es nicht daneben andere künstlerische Werte bringt, mit Kunst nicht mehr zu schaffen als die unvergleichlich humoristischen Verse, in die Zumpt die lateinische Grammatik gebracht hat. Wenn es einer als den Gewinn, den ihm das Lesen von Shakespeares Königsdramen eingetragen hat, bezeichnet, daß er seine historischen Kenntnisse erweitert hat, so interessiert er uns hier nicht. Desgleichen geht es uns nichts an, wenn irgendein „fabula docet“ dem Leser kategorisch einen Satz der Moral eingepaukt hat. Das ist keine ästhetische Wirkung. Die Kunst hat andere ethische Wirkungsmöglichkeiten, die zugleich ästhetische sind; sie zielt nicht auf den Intellekt, auf „Bildung“ ab, sondern nur dort wird sie wirklich als Kunst genossen, wo sie den ganzen Menschen erfaßt und durchdringt, was sich uns kundgibt in der Erregung unserer Gefühle. Nicht derjenige Nutzen der Poesie, den Gellert in folgenden zwerchfellerschütternden Versen definiert, ist der rechte:

„Dem, der nicht viel Verstand besitzt,
Die Wahrheit durch ein Bild zu sagen“ —

sondern die Kunst wirkt unmittelbar wie das Leben selbst; sie will keine Wahrheit beibringen, sondern sie will uns suggestiv neue Erlebnisse vermitteln, wobei ich unter Erlebnis Eindrücke und Geschehnisse verstehe, die in unser Gefühlsleben eingreifen.

Darin, daß die Dichtkunst in uns gefühlsbetonte Empfindungen und Vorstellungen auslöst, besteht ihr ästhetischer Wert. Wenn ich also hier vom ethischen Werte der

Dichtung zu sprechen unternehme, so meine ich nur einen solchen, der zugleich auch einen derartigen ästhetischen Wert repräsentiert. Wenn man also aus SHAKESPEARE lernt, daß Heinrich V. der Nachfolger Heinrichs IV. war oder aus der Bestrafung Falstaffs eine gute Lehre abstrahiert, so ist das kein ästhetisches Erlebnis, weil durch dieses Wissen allein das Gefühl nicht im geringsten erregt würde. Wenn ich dagegen die seelischen Regungen des jungen Königs nach dem Tode seines Vaters innerlich miterlebe, wenn in mir ähnliche Gefühle und Stimmungen anklingen, so hat das ästhetischen Wert und kann auch, indem es mein Gefühlsleben bereichert und erweitert, dadurch ethischen Wert haben.

Diejenigen nun, die in diesen Erregungen unseres Gefühls- und Stimmungslebens einen ethischen Wert der Poesie erkennen, gehen nun wieder in zwei sich schroff gegenüber stehende Parteien auseinander. Auf der einen Seite erklärt man, jenes Erregen unseres Gefühls- und Affektlebens hätte an sich einen ethischen Wert, ohne Rücksicht darauf, welcher Art diese Gefühle und Affekte seien; die andere Partei ist der Ansicht, daß es vom ethischen Standpunkt nicht gleichgültig sei, welcher Art die erregten Gefühle seien. Manche Gefühle und Stimmungen dürften möglichst wenig angerührt werden, während andere aus Gründen der ethischen Bildung nicht oft genug angeschlagen werden könnten. Über die Auswahl dieser nützlichen und schädlichen Gefühle sind die Ansichten wiederum getrennt. Ungefähr etwa könnte man versuchen, jene beiden Parteien mit den Schlagworten „Naturalisten“ und „Idealisten“ zu kennzeichnen. Denn der Naturalismus, der gern unter der Flagge der Wahrheit fährt, behauptet: da möglichst getreue Darstellung des Lebens Aufgabe des Künstlers sei, so wäre es falsch, irgendwelche Seite der Wirklichkeit zu unterschlagen. Dagegen erklärt der Idealismus, der eben in der Richtung nach irgendeinem Ideale hin eine Auswahl in den zur Verwendung gelangenden künstlerischen Motiven vornimmt: gerade dieses

Auswählen, Stilisieren, Idealisieren sei das Wesen der Kunst. Jede der beiden Richtungen aber wirft der anderen Unmoral vor: der Naturalismus nennt das Idealisieren Verlogenheit und behauptet, der idealisierende Künstler wirke verwirrend und schädigend auf die Köpfe seiner Mitmenschen, weil er ihnen ganz verzerrte und verschrobene Bilder vorspiegle — der Idealismus nennt den Naturalismus darum unmoralisch, weil er im Leser auch die schlechten Gefühle wachrufe und damit verstärke und so verderblich auf die Moral einwirke.

Es gilt nun hier, vom psychologischen Standpunkte aus diese beiden sich entgegen stehenden Behauptungen zu prüfen.

Was zunächst also die naturalistische Anschauung betrifft, wie ich der Einfachheit halber die oben kurz umrissene erstere Ansicht bezeichnen will, so tut sie zwar gern mit ihrer sogenannten Amoral groß. Doch ist das, wie bereits oben besprochen, ein unsinniger Begriff, denn wenn wir auch bewußt und unserer Ansicht nach den ästhetischen Erlebnissen keine Eingriffe in unseren moralischen Bestand (wie ich einmal mit einem praktischen Ausdruck PETZOLDTS [1]) die jeweilige Gesamtbeschaffenheit unserer moralischen Vorstellungen und Gefühle nennen will) gestatten mögen, ohne unser Wissen und Wollen werden sie unseren moralischen Bestand dennoch beeinflussen. Es wird von diesen „Amoralisten" gern behauptet, das künstlerische Erleben sei etwas ganz Verschiedenes vom wirklichen Erleben, habe nichts mit der Ethik zu tun; doch beweist das nur ihre mangelnde psychologische Erkenntnis. Mag ein Beeinflussen bei ihnen in geringem Maße nur stattfinden, bei der Mehrzahl der Menschen ist jener „l'art pour l'art"-standpunkt nicht möglich, sie lassen sich durch eine stark laszive Erzählung sehr wohl grobsinnlich erregen, und damit hört alle Amoral auf — damit beginnt die echte, unverfälschte Unmoral.

---

[1]) Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. I, Kap.: Die ethische Charakteristik. Leipzig 1899.

Wenn wir dagegen den Naturalisten eine Berechtigung ihrer Anschauung zuerkennen wollen, so können wir das, indem wir sagen, jenes Erregen ganz beliebiger Gefühle hat doch einen ethischen Wert, dadurch, daß es unser Gefühlsleben als Ganzes lebendig erhält. Es wäre das in gewissem Sinne etwas Ähnliches, was wir oben bei Besprechung der formalen Wirkung der Kunst als eine Auflockerung bezeichneten. Diese Art Kunst würde also, da sie alle Gefühle des Lebens anzuschlagen beabsichtigt, genau wie dieses wirken, würde unsere Erfahrung bereichern, unsere Fähigkeit, alle möglichen Gefühle in uns anklingen zu lassen, in uns steigern, unsere Möglichkeit also, uns in das Gefühlsleben anderer hineinzuversetzen, fördern und damit also sehr wohl ethische Werte liefern. Ohne jeden Zweifel ist dieser Standpunkt begründet und für ethisch mündige Menschen, die ein Urteil über den ethischen Wert oder Unwert eines Gefühls haben, auch berechtigt. Ihnen wird er nicht schaden, zum mindesten würden die positiven Werte die negativen Werte überwiegen, denn ganz wird sich auch der „amoralistischste" Leser gewisser Novellen Maupassants nicht erwehren können, daß Gefühle in ihm rege werden, die er im Leben wohl nicht billigen würde. Aber der ethisch Mündige kann das durch Reflexion korrigieren, indem er derartige Regungen unterdrückt. Dagegen für unreife Köpfe, und leider sind wohl bei weitem die meisten Leser solcher Novellen ethisch ziemlich urteilslos, kann ohne jede Frage eine große moralische Gefahr in solchem Lesestoff liegen.

Wir haben bisher angenommen, daß die Naturalisten recht hätten, wenn sie glaubten, in ihren Werken eine Erweiterung der objektiven Wirklichkeit, das, was sie Wahrheit nennen, geben zu können. Wären sie nur ein wenig psychologisch geschult, so würden sie freilich wissen, daß das ein Ding der Unmöglichkeit ist, daß sie immer, wo und wie sie das Leben auch wiederzugeben suchen, auswählen, unterdrücken, hervorheben, kurz stilisieren. Nur daß sie sich dessen nicht bewußt sind, unterscheidet sie von den

Idealisten. Überhaupt ist historisch der Naturalismus (das heißt was sich so nannte) stets als Reaktionserscheinung gegen stilisierende und idealisierende Kunstbestrebungen aufzufassen, obwohl er natürlich selbst nichts anderes ist und nichts anderes sein kann, nur daß er nach einer anderen Richtung hin stilisiert, daß er statt verschönert verhäßlicht, statt ins Moralische idealisiert oft ins Unmoralische idealisiert.

Dasjenige, was für die Richtung des Idealisierens entscheidet, ist das Temperament, wozu dann allerdings noch theoretische Einflüsse kommen, die jedoch auch immer im letzten Grunde mit dem Temperament zusammenhängen.

Beim bewußten Stilisieren nun gibt es vor allem ein Stilisieren aufs Ästhetische hin und ein Stilisieren aufs Ethische hin. Jenes will nur die Schönheit geben, das Häßliche möglichst unterdrücken, dieses will möglichst alles Unsittliche fernhalten und nur moralisch wertvolle Taten und Charaktere zeichnen. In Wirklichkeit ist, wie überall in Psychologicis, auch hier eine scharfe Scheidung nicht zu machen. Die ästhetischen und ethischen Urteile hängen, wenigstens soweit es sich um Motive aus dem Menschenleben handelt, ganz untrennbar zusammen. Bei einfachen Sinneseindrücken, bei einer Farbenkombination, einem Akkord kann man rein ästhetische Werturteile fällen. Bei der Beurteilung von Menschen und ihren Handlungen kommen stets ethische Urteile, wenn auch unbewußt, hinzu. Auch gehen ja im Leben, in der lebendigen Sprache die Epitheta ethica und die Epitheta aesthetica beständig durcheinander. Statt zu sagen, einer hat unmoralisch gehandelt, sagt man auch, das war „häßlich" von ihm, und eine edle und gute Tat nennt man auch eine „schöne". Auch wenn ein Nietzscheaner einen brutalen Mörder, eine blonde Bestie ästhetisch zu bewundern glaubt, so beruhen diese ästhetischen Urteile doch zum guten Teil mit auf moralischen, wenn auch auf der Privatmoral des Betreffenden angehörigen Urteilen.

Indem nun der Dichter aber bewußt seine Helden

idealisiert, so stellt er damit Vorbilder hin; denn das ist im letzten Grunde die Absicht alles Idealisierens. Die ethische Wirkung dieser Art von Kunst wird also in erster Linie in der Anregung zur Nachahmung auf den Zuschauer zu suchen sein. Natürlich wird der große idealisierende Dichter dieses Idealisieren nie soweit treiben, daß er lauter weiß in weiß gemalte Engel vorführt. Solche Puppen verlieren die Illusionsfähigkeit und damit auch die Anregungskraft zur Nachahmung. Auch ein so entschieden ethisch wie ästhetisch idealisierender Dichter wie SCHILLER ist nur ganz selten in diesen Fehler verfallen. Zudem aber kommt auch der idealisierende Dichter niemals ganz ohne unmoralische Motive und Charaktere aus. Ein Gemälde mit lauter Lichteffekten ohne Schatten gibt's eben nicht. Dafür nun, daß solche Darstellungen unmoralischer Charaktere nicht verschlechternd auf das Publikum wirken, hat man das erfunden, was man poetische Gerechtigkeit nannte, daß nämlich am Ende des Dramas die schlechten Charaktere alle ihren Weg aufs Schafott oder in Elend gefunden haben, die guten dagegen durch eine reiche Heirat oder einen Königsthron belohnt wurden. Dadurch suchte man jene unmoralischen Einflüsse zu verhindern. Das naive Publikum, das, wie bereits gesagt, an alles in erster Linie einen ethischen Maßstab legt — schon weil es meist gar keinen ästhetischen besitzt —, verlangt darum auch stets mit Entschiedenheit die Belohnung der Tugend und Bestrafung der Bösewichter. Darum lassen auch solche Autoren, die auf die Instinkte der Masse rechnen, wie Kolportageromanschreiber, stets die Tugend zuletzt siegen. Aber auch von Leuten, die sich ihres ästhetisch gebildeten Urteils rühmten, ist es seinerzeit mit aller Energie getadelt worden, daß in einem Stücke wie GERHART HAUPTMANNS „Biberpelz“ die Übeltäterin nicht die nötige Strafe empfängt. Für den wirklich ästhetisch durchgebildeten Menschen mit weitem Blick wird das wenig ausmachen — er wird sich sicherlich nicht zum Stehlen durch jenes Lustspiel verleiten lassen — er weiß, daß es im Leben nicht immer eine solche immanente

Gerechtigkeit gibt. Ihm kommt es auf die Illusionskraft und psychologische Sicherheit der Zeichnung an, und er nimmt für derartige Werte gern das moralische Unbehagen über den Triumph des Bösen in Kauf, freut sich vielleicht auch des angeführten Dummstolzes. Aber die Wirkung auf den unklaren und urteilslosen Kopf ist eben eine andere — das mag vom ästhetischen Standpunkt aus bedauerlich sein, der Psychologe und Ethiker kann davor die Augen nicht verhüllen. Das Wertherfieber oder die Verwirrung, die SCHILLERS „Räuber“ anrichteten, sind Zeugen für derartige bedauerliche moralische Wirkungen ästhetisch guter Stücke auf unreife Hirne. Es wird daher immer bei manchem Vorwurf und manchem Dichtwerk der ästhetische Wert mit der ethischen Wirkung — wenigstens auf urteilsloses Volk — scharf divergieren.

Man mag vielleicht leugnen, daß eine derartig intensive Wirkung überhaupt mit Kunst noch etwas zu tun habe; man kann sagen, sie laufe jener Interesselosigkeit, jener Objektivität des Zuschauers zuwider, die das Wesen des künstlerischen Genießens ausmacht. In Wirklichkeit sind wir alle, soweit wir uns der Wirkung von Dichtwerken aussetzen, diesen Einflüssen unterworfen. Besonders wenn wir uns längere Zeit und vertiefend in eine Dichtung versenken, so daß aus dem einmaligen Anklingen des Gefühls eine Gewöhnung wird, kann die ethische Wirkung einer Dichtung ganz bedeutend sein, besonders in jüngeren Jahren, wo Charakter und Willen noch biegsam sind.

In der Tat lassen sich auch historisch solche Einflüsse der Dichtung aufzeichnen, daß in ganzen Völkern durch die Poesie Umformungen des Gefühlslebens vorgekommen sind. Es ist das natürlich so zu denken, daß einzelne Individuen geboren werden und sich herausentwickeln, die mit besonderen Anlagen, verfeinerten und intensiveren, ausgestattet sind, und die nun in der Dichtkunst ein Mittel haben, diese Gefühle anderen zu suggerieren. Eine Geschichte der Entwicklung des ethischen Gefühls würde das wohl am deutlichsten erhellen. Gewiß setzen die Dichtungen, um wirken

zu können, bereits einen vorbereiteten Boden voraus, aber sie gestalten ihn dann wieder weiter um. Manche Ethnologen sind überhaupt geneigt, der Poesie die größte Rolle in der Verfeinerung des erotischen Lebens zuzuerteilen [1]).

Ähnlich ist es mit allen anderen Gefühlen. Ich nenne noch das Naturgefühl, das so, wie es heute bei uns ist, in früheren Jahrhunderten gar nicht bekannt war. Erst ROUSSEAU hat hier auslösend gewirkt, und wie eine Epidemie breitete sich dann auf einmal die Naturschwärmerei über ganz Europa aus. In neuerer Zeit kommt dann noch die Landschaftsmalerei verstärkend hinzu, und ganze Gegenden sind in ihrer Schönheit durch einzelne Künstler erst für das ästhetische Gefühl des Publikums entdeckt worden.

Die Richtungen nun, nach denen auf diese Weise von den Poeten aufs Gefühl ihres Publikums einzuwirken versucht wurde, die Ideale, nach denen hin man idealisierte, liegen oft weit auseinander. Wir halten es im allgemeinen für unkünstlerisch, wenn man eine Absicht in Dichtungen merkt, wenn die Moral allzu dick aufgetragen ist, und wir urteilen über solche Tendenzstücke sehr hart, mögen sie nun die christliche Moral predigen oder die Emanzipation des Fleisches oder das NIETZSCHEsche Übermenschentum. Trotzdem stecken in fast allen Dichtungen, wenn auch nicht explicite, sondern nur implicite, moralische Werte; mögen sie nun bewußt oder unbewußt hineingetan sein. Das „l'art pour l'art“ ist eine unmögliche Forderung. Wie jeder Mensch, er mag wollen oder nicht, in seinem Handeln irgendeine Moral offenbart, die sich ebenso gut imperativisch wie indikativisch aussprechen läßt, so gehen auch von jedem Kunstwerk, hauptsächlich durch die oben beschriebene Nachahmung, moralische Wirkungen, das heißt Wirkungen, die unser Gefühl und damit unseren Willen und unser Handeln beeinflussen, aus. Und wir werden JEAN

[1]) So wagt GROSSE (in „Anfänge der Kunst“) das Paradoxon, nicht die Liebe habe die Kunst erzeugt, sondern die Kunst die Liebe, wenn man dabei an das verfeinerte Sexualgefühl denkt.

Paul beipflichten müssen, der einmal sich geäußert hat: „Wenn auch Bücher nicht gut oder schlecht machen, besser oder schlechter machen sie doch."

VII.

Wir haben am Beispiel der Musik möglichst scharf die formalen Wirkungen, am Beispiel der Poesie möglichst klar die inhaltlichen Wirkungen der Künste deutlich zu machen gedacht. In den noch übrig bleibenden Künsten: Architektur, Skulptur und Malerei überwiegt nicht so sehr das eine oder andere, sollte wenigstens es nicht tun. Tatsächlich nämlich liegt die Sache wohl anders, denn auch hier überwiegt in seiner Wirkung das Inhaltliche. Seit einem halben Jahrhundert bereits wird von Künstlern und ihren literarischen Freunden mit aller Energie jene Gewohnheit des Publikums, in den Kunstwerken nur den Inhalt zu sehen, bekämpft, aber der Erfolg ist gering. Zwar unter den Künstlern selber hat man sich darauf besonnen, daß Malen nicht nur ein ungefähres Umreißen von allerlei poetischen Vorstellungen ist, sondern daß Malen in erster Linie Wirkung durch Farben und Linien als solche und nur daneben auch Wirkung durch deren Bedeutung ist. Der Erfolg ist nicht groß. Einer der feurigsten Vorkämpfer dieser Anschauung, Meier-Gräfe, bringt am Schlusse seines letzten und reifsten Werkes[1]) eine Art Vision, worin er mit wenig Worten darzustellen sucht, wie wohl Menzels Begräbnis ausgesehen hätte, wenn er nur der Maler delikater Interieurs und koloristisch ausgezeichneter Werke in der Art seines „Theatre Gymnase" geworden wäre, also nur Farben- und Formkünstler, ohne den patriotischen, historischen und genrehaften Inhalt der Spätwerke. Kein Begräbnis erster Klasse wäre ihm geworden, meint Meier-Gräfe,, keine Fräcke, keine Talare und keine Pickelhauben hätten ihn zur letzten Ruhe geleitet, nur ein paar junge Menschen ohne Zylinder wären mitgekommen — Künstler.

[1]) J. Meier-Gräfe, Der junge Menzel. Leipzig 1907. S. 271.

So sieht einer der begeistertsten Vorkämpfer der formalen Werte in der bildenden Kunst ihren Einflußbereich. Nur ein par Künstler verstünden sie zu würdigen. Man mag das mit MEIER-GRÄFE sehr bedauern, daß so das Verständnis für das Feinste der Kunst der Menge verschlossen bleibt, der Psychologe muß es als eine Tatsache hinnehmen, und wenn er nach den ethischen Werten, die die Kunst zu bringen vermag, seine Frage stellt, wird er über die formalen Werte schnell hinweg gehen müssen. Nicht, weil die formalen Werte nicht wirken könnten, sondern nur weil sie eben tatsächlich nur einen beschränkten Wirkungsbereich finden.

In der Art ihrer Wirkung stehen die formalen Werte in der Malerei den musikalischen Wirkungen nahe, nur daß diese „Musik fürs Auge“ für die meisten Menschen viel weniger intensiv wirkt als die „Musik fürs Ohr“, daß also ihr ethischer Wert auch im selben Verhältnis geringer ist.

Anders dagegen steht es mit der inhaltlichen Wirkung der bildenden Künste, die in ähnlicher Weise in Erscheinung tritt wie die der Dichtkunst, nur daß sie unter Umständen infolge der sinnlichen Stärke noch intensiver einschlägt. Wie bei der Dichtkunst handelt es sich auch hier um ein Nacherleben des Dargestellten und der darin zum Ausdruck kommenden Gefühle, und hier wie dort wirkt die Kunst einmal auflockernd, indem sie unser Gefühlsleben durch Übung und Einspielen beweglich und lebendig erhält, anderseits aber kommt auch der Anreiz auf die Nachahmung als solcher für den Ethiker in Betracht. Indem ich eine Anzahl Kunstblätter durch meine Hände gleiten lasse und mich in ihren Anblick versenke, werden eine Menge Stimmungen in mir erregt, mein Gefühlsleben wird erweitert, vertieft und bereichert, wird aufgelockert, wie ich sagte, und dieser Erweiterung und Bereicherung des Gefühlslebens kommt ein ethischer Wert zu, weil es nicht gleichgültig für mein Handeln ist, wie es um mein Gefühlsleben steht, ob dies stumpf oder leichter erregbar ist. Aber auch die Art der Gefühle, die erregt werden, kommt ethisch in Betracht. Da die überwiegende Anzahl

der großen Kunstwerke schöne und edle Gestalten darstellt, und ich, indem ich diese „innerlich nachahme“[1]), auch qualitativ Einflüsse auf mein Gefühlsleben erfahre, so fällt auch diese Nachahmung in den Bereich der Ethik.

Es bleibt nun noch eine Frage zu erörtern, die in allen Zeiten viel Staub aufgewirbelt hat und auch in neuester Zeit bei Gelegenheit der „lex Heinze“ viel Druckerschwärze hat fließen lassen. Neben jenen oben beschriebenen Gefühlswirkungen der Kunstwerke, die rein ästhetisch, das heißt „interesselos“ sind, gehen besonders von Malereien und Plastiken auch noch Wirkungen aus, die die niederen Sinne bei ästhetisch nicht gebildeten Individuen in nicht wünschenswerter Weise affizieren. Es ist da besonders die Darstellung des Nackten, die ja ästhetisch gar nicht zu streichen ist, deren ethische Wirkungen jedoch zu Bedenken stimmen. Denn ohne jede Frage wird in vielen nicht hervorragend gebildeten Individuen der Sexualinstinkt heftig durch solche Bilder erregt.

Der Ethiker und Psychologe muß diese Tatsache unter besonderer Beachtung des Umstandes ansehen, daß die Sexualgefühle in unserer Kultur vielfach eine Sonderstellung einnehmen. Sie sind nicht an sich verwerflich — obwohl die christliche Ethik jahrhundertelang zu dieser Anschauung neigte —, sie sind aber auch nicht der Art, daß man im allgemeinen ihre Reizung und Steigerung für wünschenswert halten dürfte. Denn wie die Sachen in unseren Kulturzuständen nun einmal liegen, ist die Befriedigung solcher Triebe und ihre Folgen für viele Menschen sowohl für sich selbst als auch für andere von großen Mißständen begleitet. An Künstlern ganz verschiedener Art hat man die „heidnische Sinnlichkeit“ gerühmt. Klingt diese jedoch in ästhetisch unentwickelten Menschen an, beeinflußt sie tiefer deren Gefühlsleben und damit ihr Wollen und Handeln, so können daraus schwere moralische Schäden entstehen. An und für sich betrachtet, wenn diese Folgen nicht wären,

[1]) Ausdruck nach Groos, Der ästhetische Genuß. Gießen 1904. S. 179 ff.

brauchte man sich über die Erregung sexueller Triebe nicht mehr zu grämen, als darüber, daß etwa jemandes Appetit durch ein wacker gemaltes Stilleben angeregt wird. Aber es sind eben die Folgen, die die Sonderstellung der sexuellen Triebe und Handlungen bedingen. Vom ethischen Standpunkte aus muß man sagen, daß im allgemeinen eine Erregung der Sexualinstinkte möglichst zu vermeiden wäre, aber es wird das wohl stets ein Konfliktspunkt zwischen Ästhetik und Ethik bleiben. Denn wenn wir auch sicherlich nicht, wie manche sich radikal dünkende Theoretiker wollen, den Sitz alles Kunsttriebes im Unterleib suchen, daß tiefe Zusammenhänge des erotischen Lebens und künstlerischen Schaffens bestehen, ist nicht zu leugnen. Daher ist denn auch fast der überwiegende Teil der bildenden Kunst wie der Poesie irgendwie mit erotischen Gefühlen durchtränkt, löst also auch solche im Genießenden aus, und dem wird immer so sein. Was viele Künstler von einer möglichst unbefangenen Behandlung des Nackten in ethischer Beziehung erhoffen — größere Unbefangenheit auch im Zuschauer zu erziehen, wird praktisch für die Mehrzahl nur ein schöner Wunsch bleiben. Wir leben eben nicht in paradiesischen Zuständen, und schon die Hygiene macht es uns unmöglich, daß das Nackte unbedingt als das Natürliche erscheint. Für die große Masse wird stets das Nackte erotische Gefühle auslösen.

Das alles sind Tatsachen, die der Psychologe aufzeigen und etwas erklären kann, für deren Abänderung aber auch er kein Kräutlein wachsen lassen kann.

VIII.

Zwei psychologische Wirkungen der Kunst waren es besonders, die uns überall entgegen traten und auf welche der Ethiker zu achten hat: einmal die rein dynamische Auflockerung des ganzen Gefühlslebens, wobei die Qualität der erregten Gefühle ziemlich gleichgültig ist, anderseits aber die besondere Einübung und Einspielung ganz bestimmter Seiten des Gefühls-

lebens, was ich als die auswählende Wirkung der Kunst bezeichnen will. Während die dynamisch-auflockernde Wirkung mehr, wenn auch nicht ausschließlich von der formalen Seite des Kunstwerks ausgeht, ist es mehr der Inhalt, der jene bevorzugte Einübung einzelner Gefühle zuwege bringt.

Aber es bleibt noch eine dritte Wirkung der Kunst zu beachten, die für den Ethiker von Wichtigkeit ist, eine Wirkung, die zwar zum Teil auf den beschriebenen Einzelwirkungen beruht, als Ganzes jedoch selbständige Bedeutung hat.

Ich meine damit, daß es von großem ethischen Werte für den Menschen ist, daß ihm ein Gebiet offen steht, auf dem er sozusagen eine Freistatt findet vor den Aufregungen und Mühen des praktischen Lebens, einen Tempel gleichsam, wohin er sich flüchten kann aus dem Lärm und Staub des Alltags zur Klärung, Sammlung und Erhebung. Ich will diese Wirkung einmal die erhebende und befreiende nennen. Sie ist zwar mitbedingt durch die auflockernde, dadurch, daß leicht und rasch überhaupt in uns Gefühle zum Erklingen gebracht werden, sie ist auch bedingt durch die auswählende Wirkung der Kunst, daß eben bestimmte Gefühle zum Anklingen, andere zum Schweigen gebracht werden —, als Ganzes ist sie jedoch etwas Neues. Diese erhebende Wirkung ist es, welche die Kunst der Religion so nahe bringt. Dadurch, daß sie in uns Gefühle erregt, an die sich keine Scheu und keine Unruhe für die Zukunft knüpfen, Gefühle, die losgelöst sind vom alltäglichen Interessenkreis, befreit sie uns. „Es ist die Schönheit, durch die man zur Freiheit wandelt“, um mit SCHILLER zu reden. Indem sie so unsere Interessen loslöst vom Kleinlichen und Materiellen, wirkt sie zugleich ethisch erhebend und bessernd.

Zwei verschiedene Gottheiten jedoch sind es, je nachdem, die in dem Reiche, in das uns die Kunst geleitet, gebieten werden, Apollo oder Dionysos. Es ist entweder das Land des Traumes oder das Land des Rausches. FRIEDRICH

Nietzsche[1]) hat zuerst diese Unterscheidung gemacht in seiner halb dichterischen Weise, aber seine poetische Vision ist psychologisch sehr wohl zu fundieren. Ins Land des Traumes fühlen wir uns versetzt, wenn mehr die auswählende Wirkung der Kunst zur Geltung kommt, wenn gewisse häßliche und trübe Erscheinungen des Daseins zurückgedrängt oder doch nur als notwendige Schatten im Dienst eines ästhetischen Ganzen verwandt werden; ins Land des Rausches führt uns mehr die auflockernde dynamische Wirkung der Kunst, die die Intensität aller unserer Gefühle steigert, wie das oben besonders am Beispiel der Musik nachgewiesen wurde. Doch müssen stets beide Wirkungen zusammen kommen, die dynamisch-verstärkende und die qualitativ auswählende, um ein ganz großes Kunsterlebnis in uns zu wirken. Naturgemäß knüpft sich die apollinische Wirkung mehr an die bildende Kunst, während die Musik vor allem die dionysische Kunstart ist. Die Dichtung bewirkt, je nachdem, die eine oder andere Stimmung.

Für die Ethik nun ist auch diese erhebende Gesamtwirkung der Kunst von hoher Bedeutung. Dieses Heraustreten aus dem engen Gedanken- und Gefühlskreise des Alltags bewirkt im Einzelnen eine Erweiterung des Gefühlslebens, sie bewahrt ihn vor Kleinlichkeit und führt ihn nahe heran an die Sphären der religiösen Gefühle.

Freilich ist nicht zu leugnen, daß gerade diese Wirkung der Kunst auch vom ethischen Standpunkte aus zuweilen negativ bewertet werden muß. Gerade weil die Kunst uns herausführt aus dem Leben des Alltags, kann sie, wenn es im Übermaß geschieht, diesem Leben entfremden. Demjenigen, der allzuviel in dionysischen Räuschen zu leben gewohnt ist, erscheint das alltägliche Leben blaß und matt; demjenigen, der sich zu viel in apollinischen Träumen gewiegt, dünkt der Alltag häßlich und gemein. Beides muß natürlich untüchtig zum Leben machen. Psychologisch aus-

---

[1]) Nietzsche, Geburt der Tragödie, Kap. 1 ff.

gedrückt würde es heißen, daß die Kunst in uns Gefühle auslöst, die sich nicht oder nur auf ganz weiten Umwegen in Handlungen umsetzen, daß also der natürliche Reflexbogen, der von Eindruck zur Reaktion und Aktion führt, auf die Dauer gestört würde, daß die Gewohnheit des Nichtreagierens zur Schwäche und Energielosigkeit führt. Daß derartiges oft im Leben geschieht, ist nicht zu leugnen. Jene Dame, die im Konzert in den höchsten, ätherischsten Gefühlen schwelgt, während drunten ihr Kutscher im Schnee erfriert; jene andere Romanleserin, die über das Schicksal von Hans und Grete, die sich nicht heiraten können, bittere Tränen vergießt, während sie selber kein Gefühl für das wirkliche Leiden in ihrer nächsten Nachbarschaft hat, sind solche Beispiele. Aber der Mißbrauch eines Gutes braucht nichts gegen dieses an sich auszusagen.

Auf der befreienden Wirkung beruht auch die therapeutische Macht der Kunst, im besonderen der Musik als der intensivsten der Künste. Schon Saul empfand Davids Harfenspiel so, die griechischen Ärzte verwandten die Tonkunst zu medizinischen Zwecken, und bis in die neueste Zeit wird das von Medizinern empfohlen[1]).

Jedenfalls aber darf der Ethiker auch diese Einwirkung der Kunst, die unser Gefühlsleben aus der engen Alltagsatmosphäre emporhebt, nicht außer acht lassen, wie sich die Priester fast aller Religionen und Kulte, die immer gute praktische Psychologen waren, sich stets diese Wirkung gesichert haben, um auf das Gefühlsleben ihrer Gemeinde einzuwirken.

Diese drei Wirkungen, die auflockernde, auswählende und befreiende, sind die drei Hauptarten der Einwirkungen des Ästhetischen auf das Gefühlsleben und damit auf den ethischen Bestand des Menschen. Wie sich diese drei Wirkungen im einzelnen Falle gezeigt haben oder sich zeigen sollen, das aufzuweisen ist Sache der historischen respektive der normativen Ethik.

---

[1]) Vgl. Ribot, Psychologie des sentiments, S. 107.

Der III. internationale Philosophenkongreß.

Von **Kuno Mittenzwey**, Weimar.

Wenn im folgenden über den III. internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg berichtet werden soll, so kann meine Aufgabe nicht sein, von jedem gesprochenen Wort gleichmäßig Notiz zu nehmen. Abgesehen davon, daß schon die Gleichzeitigkeit vieler Veranstaltungen mir dies unmöglich gemacht hätte, wird solch objektives Bild des Kongresses zu geben die Aufgabe des großen offiziellen Kongreßberichtes sein, während in einer gedrängten Darstellung mitunter ein charakterisierendes Wort die bessere Anschaulichkeit verbreiten wird. Aber noch weniger kann es auf der anderen Seite meine Aufgabe sein, den Bericht etwa in die subjektive Sphäre eines Stimmungsbildes zu verflüchtigen, und gar von Ausflügen und Tischreden, Schloßbeleuchtung und Sonderzug I. Klasse zu erzählen. Der unvermeidliche subjektive Faktor dieses Berichtes wird sich im wesentlichen beschränken auf die Auswahl der Vorträge, die von den über 150 gehaltenen hier genannt werden. Und da soll gleich jetzt betont werden, daß diese Auswahl nicht sowohl durch Wertung als durch äußere Verhältnisse bestimmt ist. Da die Sektionen gleichzeitig verhandelten, galt es in jedem Augenblick zu wählen und zu suchen, und oft mußte man die Wahl seinem Instinkt oder dem Zufall anvertrauen. Darum, wenn manch einer in diesem Bericht vielleicht gerade das Bedeutendste vermissen wird, was er auf dem ganzen Kongreß, sei es aus fremdem oder aus eigenem Munde, vernommen hat, so mag er versichert sein, daß der Berichterstatter am meisten bedauert, wenn ihm Wertvolles entgangen ist.

I.

Schon bei der offiziellen Eröffnung des Kongresses am 1. September (am Abend vorher war ein Begrüßungsabend vorangegangen) konnte man bemerken, daß der Kongreß tatsächlich ein internationaler war. Und zwar waren auffallend zahlreich vertreten die Franzosen, deren Initiative ja die Kongresse hauptsächlich zu verdanken sind. Freilich hatte HENRI BERGSON leider wegen Krankheit abgesagt, aber in der vornehmen und liebenswürdigen Gestalt ÉMILE BOUTROUX' fand der französische Geist eine würdige Vertretung. Den Franzosen gegenüber waren die Wirte des Kongresses, die Deutschen, verhältnismäßig ungenügend vertreten. Aus Berlin fehlten Riehl und Stumpf, Leipzig fehlte vollkommen, die Marburger Neukantianer suchte man ebenso vergeblich kennen zu lernen wie die Greifswalder Immanenzler, und die schlimmste Einbuße für die Repräsentanz deutscher Philosophie war, daß THEODOR LIPPS den deutschen Hauptvortrag („Über den Begriff der Philosophie") wegen Krankheit absagte. So wäre, wer die Pflege philosophischer Arbeit nach der Beteiligung am Kongreß hätte bemessen wollen, kaum dazu gekommen, Deutschland das klassische Land der Philosophie zu nennen. Von den übrigen germanischen Ländern war England nicht so stark vertreten wie Nordamerika, das sich ja um alle geistigen Ereignisse in dem alten Europa geschäftig bemüht. HUGO MÜNSTERBERG pflegen wir noch zu den Unseren zu zählen, dagegen traten F. C. J. SCHILLER (Oxford), JOSIAH ROYCE (Harvard), MARK BALDWIN (Baltimore) und andere als die Bringer einer neuen, fremdgewachsenen Lehre auf. Von den übrigen Ländern fiel wieder das romanische Italien durch stärkere Beteiligung auf. Zahlreiche Kongreßmitglieder waren auch aus den östlichen Staaten Europas erschienen, deren manche freilich den Eindruck verbreiteten, daß sich dort die Ungeklärtheit nicht bloß auf die politischen Verhältnisse beschränkt.

Zum ersten Male hörte man die Probleme, die den Kongreß beschäftigen sollten, anklingen in der Ansprache des Geh. Kirchenrats Professor TRÖLTZSCH (Heidelberg), der

im Namen des Prorektors den Kongreß begrüßte. (Vorausgegangen waren Begrüßungsansprachen Sr. Exzellenz des Ministers von Marschall und des Oberbürgermeisters Dr. Wilckens.) Tröltzsch hat auf dem Kongreß selbst zu einem Vortrag leider das Wort nicht genommen, um so bedeutsamer waren die Gedanken, die er in dieser Begrüßungsansprache ausdrückte und wie ein würdiges Motto vor die Kongreßverhandlungen setzte. Wenn es wahr ist, daß aller zusammenfassende Abschluß und Zusammenhang unseres Erkennens irgendein Element der Philosophie enthält, dann strebt unsere ganze Hochschule bewußt oder unbewußt nach Philosophie. Aber es gibt zwei Arten von Philosophie. Es gibt eine Philosophie, die nichts ist als der Selbstgenuß der Macht des Denkens, und die von dem Reiche des Denkbaren und Möglichen aus alles Tatsächliche entwertet. Es gibt aber auch eine Philosophie, die gerade umgekehrt bemüht ist, die allgemeinen Gültigkeiten und Grundlagen zu verstehen, aus denen jene positiven Bildungen erwachsen, und diese Grundlagen zu vertiefen und fortzubilden. Die erste zerfrißt wie die alles zerleckende Flut die Dämme, die in sie hineingebaut sind. Die andere erkennt die Kräfte, die diese Dämme gebaut haben und hilft zu ihrem Ausbau und ihrer Regulierung. Wir müßten nicht auf literarische Kultur bedachte Männer der Reflexion sein, wenn wir völlig unempfindlich wären für den Reiz der ersteren, abgesehen von dem Ruhme und der Sensation, die sie unter Umständen gewährt. Aber mit vollem Herzen willkommen heißen können wir nur die zweite. Denn nur in ihr ist eine fruchtbare, positive Tätigkeit möglich, und gerade ein Kongreß in seiner Internationalität hat alles Interesse an einem Verständnis der Vernunft, das das Positiv-Tatsächliche begreift und aus der Vernunft es befruchtet, es aber nicht zersetzt oder ersetzt durch Erzeugnisse der Studierstube. So wünschen wir Ihnen eine fruchtbare Tätigkeit, die den Gedanken stärkt, ohne das Leben zu vergewaltigen. Das Leben ist größer als das Denken, möge Ihr Denken dem Leben dienen.

Nachdem sprachen Professor Hoops (Heidelberg) im

Namen der philosophischen Fakultät, welcher die Zeichen kündete, daß die Hegemonie der Naturwissenschaften von einem Zeitalter der Philosophie abgelöst werden soll, darauf der Abgesandte des norwegischen Ministeriums Dr. AARS, der als Beauftragter sämtlicher Delegierter der wissenschaftlichen Korporationen den Kongreßverhandlungen gutes Gedeihen wünschte.

Großer Beifall erhob sich, als darauf der Präsident des I. Kongresses, ÉMILE BOUTROUX (Paris), den Kongreß in deutscher Sprache begrüßte. Als der erste Kongreß in Paris stattfand, konnte es fraglich werden, ob für den Festtag ein morgiger Tag zu hoffen wäre. In Genf blühte die Institution weiter. Wenn ein Ding sich selbst zu erhalten und fortzusetzen strebt, so braucht man nach dem Worte von Leonardo da Vinci keinen weiteren Beweis seiner Existenz zu verlangen. Jetzt ist der Kongreß eine gewonnene Sache, und wenn die Zeit kommen wird, wo wir aus Alt-Heidelberg werden scheiden müssen, dann wird niemand fragen, ob es sich gezieme, auf diesen dritten Kongreß einen vierten folgen zu lassen, man wird nur den Ort des nächsten Kongresses zu bestimmen haben.

Den Dank auf alle diese Begrüßungen faßte der Präsident des Kongresses, Geh. Rat Prof. WINDELBAND (Heidelberg), in Worte. So verschieden auch der Begriff der Philosophie bestimmt wird, so sind doch in einem alle einig, die sich ernsthaft um philosophische Erkenntnis bemühen: in dem Bewußtsein, mit der begrifflichen Arbeit, die das formale Wesen der Philosophie ausmacht, mitzuwirken an der einheitlichen Selbstverfassung und Selbstgestaltung des menschlichen Kulturbewußtseins. Diese geistige Einheit des Kulturlebens der Menschheit ist ja nirgends als abgeschlossener Besitz, am wenigsten in einem einzelnen Bewußtsein gegeben, sondern immer nur als ein Ideal, eine regulative Idee im Fortschritt der geschichtlichen Menschheit aufgegeben. Auf diese Idee aber sich zu besinnen, hat die Menschheit niemals mehr Anlaß gehabt als in unseren Tagen. Denn je mehr die Fortschritte der Naturwissenschaften und

Technik die Glieder der Menschheit zu einer Gemeinschaft einander näher bringen, um so notwendiger wird die Besinnung, was denn nun den letzten Inhalt all dieses weltumspannenden Wissens und den letzten Sinn all dieser weltumgestaltenden Tätigkeit ausmacht. Für jeden einzelnen ist gerade diese aufgeregte Hast der gemeinsamen Kulturarbeit der gebieterische Anlaß, darüber das Bewußtsein der geistigen Einheit nicht zu verlieren. Je stärker die Entwicklung der mächtig entfesselten Kräfte die Leidenschaften erregt, um so mehr ist die bändigende Macht des Gedankens zu einem unabweisbaren Bedürfnisse geworden. Wenn wir an dieser Aufgabe der Selbstverständigung einer wahrhaft humanen Gesamtkultur mitarbeiten, so geschieht es freilich in dem Bewußtsein, wie wenig die Theorie in dem Getriebe der Leidenschaften vermag: aber wir dürfen doch im Auge haben, daß das Herausarbeiten einheitlicher Überzeugungen aus dem Gewoge der Ansichten zuletzt doch an die Tiefen des menschlichen Gefühls greift und sich in lebendige Wirksamkeit umzusetzen drängt. Das Zwischenglied zwischen der Philosophie und dem Leben bilden die einzelnen Wissenschaften. Um so vielspältiger diese im Laufe der Entwicklung geworden sind, um so mehr hat auch hier die Philosophie die Aufgabe der Ausgleichung und Wertabgrenzung. Damit hängt die Vorherrschaft des erkenntnistheoretischen Gepräges zusammen, das die Philosophie seit Kant trägt. So verschiedene Bewegungen aus diesen wissenschaftstheoretischen und wahrheitstheoretischen Bestrebungen entsprungen sind, so stimmen sie doch in einem Grundzug überein, der darin den Ausschlag geben wird, der Beziehung aller theoretischen Fähigkeit auf das System der Werte. — Zum Schluß gedachte der Redner der Toten seit dem letzten Kongresse (Paul Tannery, Augusto Conti, Carlo Antoni, E. v. Hartmann, Ed. Zeller, Kuno Fischer, Fr. Paulsen).

II.

Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit, die schon in der Windelbandschen Rede angeklungen war, wurde dann

zur wissenschaftlichen Diskussion gestellt in dem ersten Hauptvortrag von Professor J. ROYCE (Harvard): The problem of truth in the light of recent research. Den Theorien über den Begriff der Wahrheit liegen drei verschiedene Motive zugrunde. Das erste wird ausgedrückt in der Theorie des Instrumentalismus. Danach eignet unseren Begriffen und Urteilen Wahrheit insofern, als sie eine organische Funktion der Anpassung an unsere Umgebung, der Stabilierung unseres Lebens darstellen. Ein Urteil ist wahr, soweit es unserer Anpassung an die Lebensbedürfnisse dient. Da somit das Kriterium in die Erfahrung verlegt wird, kann es absolute Wahrheit nicht haben, und die Logik erscheint als empirische Wissenschaft. Das zweite Motiv kommt zum Ausdruck im Individualismus. Danach ist die Wahrheit, weil sie für den Menschen gemacht ist und nicht der Mensch für die Wahrheit, stets nur gültig in bezug auf ein bestimmtes Subjekt mit dessen ganzer Determiniertheit, Organisation usw. Das dritte Motiv tritt zutage in den modernen Untersuchungen über die Exaktheit der Methoden der mathematischen Wissenschaften (Kontinuum, Irrationalzahlen, Grundlagen der Geometrie) und exakten Logik (Relationen- und Gruppentheorie). Wer an der Existenz einer absoluten Wahrheit zweifelt, der sei zum Studium der modernen reinen Mathematik und exakten Logik aufgefordert. Royce versucht nun alle drei Theorien dahin zu vereinigen, daß er in ihnen verschiedene Ausdrucksformen des Voluntarismus erblickt. Für die ersten beiden Theorien ist das augenscheinlich. Absolute Wahrheit aber ist dem Menschen soweit zugänglich, als er erkennt, was der Wille notwendig tun muß. Diese notwendigen Formen des Willens werden durch das Prinzip des Widerspruchs erkannt. So erhebt sich Royce über manche platte Verallgemeinerung seiner Landsleute, indem er eine doppelte Art der Wahrheit, eine empirisch bedingte (vom Instrumentalismus und Individualismus beschriebene) und eine formale absolute (der Mathematik und Logik) anerkennt; er steht aber den Theorien der amerikanischen Philosophie insofern nahe, als er die

absolute formale Wahrheit in eine Formalität des Willens zurückschiebt.

An den Vortrag schloß sich eine Diskussion, die sich teilweise vom Thema entfernte und in der schon die Probleme des Pragmatismus anklangen, die dann in der Sektionssitzung so heftig diskutiert werden sollten. Wir wollen aber die Sektionsverhandlungen nachher im Zusammenhang besprechen und wenden uns jetzt zur zweiten allgemeinen Sitzung.

III.

An diesem zweiten Tage (2. September) überreichte zunächst Herr Geh. Rat Deussen (Kiel) dem Kongreß seine neue Geschichte der indischen Philosophie mit einer Ansprache, in der er die Perioden der indischen Philosophieentwicklung charakterisierte.

Darauf nahm Xavier Léon (Paris) das Wort zu einer schwungvollen Rede über J. G. Fichte. Anknüpfend an die bevorstehende Zentenarfeier der Berliner Universität und die Enthüllung des Berliner Fichtedenkmals feierte Xavier Léon den Philosophen als Freiheitskämpfer, der nicht Deutschland allein, sondern der ganzen Menschheit angehöre. „Das ist sicher der einzige Satz,“ bemerkt dazu S. Saenger in der ‚Neuen Rundschau‘, „durch den der Philosophenkongreß mit der Welt draußen in Berührung gebracht wird, der einzige auf dem Philosophenkongreß gesprochene Satz, den die Zeitungsagenturen zweifellos für mitteilungswert halten, aber — der Satz ist grundfalsch. Fichte war Nationalist; fabelte vom deutschen Urvolk; hielt die Deutsehen für das einzige Volk von originaler Begabung, für die einzig möglichen Kulturerneurer, Kulturerretter; schwärmte für den geschlossenen Handelsstaat — selbst ein Philosophieprofessor darf wissen, daß der das Gegenteil von Universalität bezweckt — und betrachtete das Welschtum als ansteckende Seuche. Goethes Humanität empfand Fichtes Deutschtum als lästig, seinen Franzosenhaß als blind. Ich nehme an, daß man aus Höflichkeit Léons Unsinn stürmischen Beifall klatschte.“

Danach hielt B. Croce (Neapel) den italienischen Hauptvortrag über „l'intuizione pura e il carattere lirico dell' arte". Croce unterschied verschiedene Typen der Ästhetik: die empirische Ästhetik (induktives Verfahren, Ablehnung eines einheitlichen Prinzips); die praktizistische (einheitliches Prinzip in praktischer Betätigung des Lustvollen, Nützlichen und dergleichen); die intellektualische; die agnostische; die mystische Ästhetik (nach letzterer ist die Kunst eine der philosophischen überlegene Erkenntnisfunktion). Die letzte große Manifestation der mystischen Ästhetik war die romantische Ästhetik. Aber es gibt eine logische Stufe, die ihr überlegen ist, das ist die „Ästhetik der reinen Intuition". Diese sieht in der Kunst anstatt der höchsten Funktion des Erkenntnisgeistes dessen primitivste, denn die Kunst ist frei von jeder Abstraktion und Begrifflichkeit, und in dieser Elementarität der Erkenntnisart liegt die Kraft der Kunst. In seinen weiteren Ausführungen verwahrte sich Croce gegen eine zu enge Fassung des Begriffes der Intuition durch Beschränkung auf Sinnendinge. Es gibt auch eine Intuition des Seelischen, und so gefaßt wird die Ästhetik der Intuition auch denen gerecht, die eine Darstellung der Persönlichkeit des Künstlers im Kunstwerk suchen. Freilich kam der Redner damit nicht auf eine nähere psychologische Analyse der Intuition, sondern wendete sich am Ende seines Vortrags wieder der metaphysischen Bedeutung der Kunst zu.

IV.

In der dritten allgemeinen Sitzung (3. September) hielt Émile Boutroux (Paris) den französischen Hauptvortrag über „la philosophie en France depuis 1867". Die Wahl des Ausgangsdatums begründete er damit, daß 1867 gelegentlich der Weltausstellung Félix Ravaisson seinen klassisch zu nennenden Bericht über die französische Philosophie in den ersten beiden Dritteln des 19. Jahrhunderts veröffentlichte. Dieses Jahr 1867 ist kein äußerliches Datum geblieben. Man kann es als das Ende des Eklektizismus ansetzen. Zugleich nahm unter dem Einfluß von Lachelier und

Ravaisson auf der einen, von Taine, Spencer und Ribot auf der anderen Seite eine doppelte Bewegung der Philosophie in spekulativ-metaphysischer Richtung einerseits, positivistisch-experimentaler anderseits ihren Anfang. In dieser neuen Entwicklung unterscheidet Boutroux eine Reihe von Einzelbewegungen. Voran die metaphysische Bewegung, welche sich wieder in drei Strömungen spaltet: einen neuen Rationalismus (Lachelier, Ravaisson, Renouvier, der erst damals Einfluß gewann, Fouillée, Hamelin usw.), eine auf Wissenschaftskritik gegründete Metaphysik (Boutroux, Evellin, Hannequin, Milhaud usw.) und eine Metaphysik, die aus der Vertiefung der unmittelbaren Erfahrung des Bewußtseinslebens erwächst (Bergson). Ferner eine psychologische, eine soziologische, eine ethisch-positivistische, eine wissenschaftstheoretische, eine religionsphilosophische Bewegung, daneben die historischen Arbeiten. Der Reiz des Vortrags lag in kleinen charakterisierenden Bemerkungen, mit denen die zahlreichen im Laufe des Vortrags genannten Autoren und Werke, die Boutroux als Mitlebender hat kennen lernen, bezeichnet wurden, Bemerkungen, die in dem gedrängten Bericht leider verloren gehen. — Die allgemeinen Züge dieser Entwicklung sind: zunächst eine scharfe Scheidung zwischen der Philosophie als Einheit und den philosophischen Spezialgebieten (Psychologie, Soziologie, Methodenlehre usw.). Diese Spezialforschungen anerkennen nur die positiven Wissenschaften als Grundlage und kehren der Metaphysik endgültig den Rücken. Indessen werden diese philosophischen Spezialuntersuchungen alle über sich selbst hinaus zu allgemeineren erkenntnistheoretischen usw. Fragen getrieben, so daß sich die Bemühung um die philosophische Einheit wieder einstellt. Anderseits nähert sich die Metaphysik immer mehr den Methoden der Einzelwissenschaften, die sie früher im Überschwang ablehnte. So ist ein Zusammenarbeiten und Verständnis der Spezialisten und Metaphysiker zu erhoffen.

An zweiter Stelle hielt an Stelle des verhinderten Henri Bergson (Paris) Geh. Rat Prof. Windelband (Heidelberg)

seinen ursprünglich für die Sektionssitzung angekündigten Vortrag „Zum Begriff des Gesetzes“. Am Himmel zuerst fand das Denken der Griechen die gesetzmäßige Ordnung, und ebenso ist in der Neuzeit das Motiv für die mathematische Theorie der Natur in dem Bedürfnis begründet, die Welt als Ordnung zu verstehen. Scheint es so, als sei die Deutung der Welt als Ordnung am Eindruck der Umwelt erwachsen, so ist doch der psychologische Weg der umgekehrte. Der Wert der Ordnung mußte im Innern empfunden sein, wenn er ein Prinzip der Welterklärung werden sollte, und die Erfahrung der Hybris ist der gewaltige Stachel des griechischen Denkens gewesen. Auf der Analogie zu den sittlichen Erfahrungen beruht die Ausbildung des stoischen Begriffes der lex naturae. Die wissenschaftliche Erkenntnis lehrt dann die beiden lange ungeschiedenen Bedeutungen des Gesetzes des Sollens und des Gesetzes des Seins trennen. Als Gemeinsames bleibt in dem Begriffe des Gesetzes übrig die Bestimmung des Besonderen durch ein Allgemeines. Dies Verhältnis ist zunächst nur ein logisches. Sofort aber erheben sich die Schwierigkeiten des mittelalterlichen Realismusproblems, wenn man nach der Seinsbedeutung dieses Verhältnisses fragt. Eine besondere Bedeutung gewinnt diese Frage nach der Realität der Gesetze durch ihren Zusammenhang mit dem Kausalproblem, seitdem Kant den Kausalbegriff auf den Regelbegriff zurückgeführt hat. Einen Ausweg aus den Schwierigkeiten sieht Windelband gegeben, wenn man das Moment des Wirkens bei jedem einzelnen Kausalverhältnis in den einmaligen, unwiederholbaren Akt des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung verlegt, dagegen die allgemeine Gesetzmäßigkeit als ein Ergebnis für den beobachtenden Verstand ansieht. Letzteres gilt zweifellos für die loseren Abhängigkeitsverhältnisse statistischer usw. Art, die niemand ernsthaft als ursächliche Momente für den einzelnen Vorgang betrachtet. Anderseits wollen wir aber mit den elementaren Regelmäßigkeiten, den Naturgesetzen im primären Sinne, die substantiellen Momente des Wirk-

lichen, die reale Ursache der Gestaltung des Besonderen erfassen. Die „glückliche Tatsache“, daß wir Ordnung in unsere Wahrnehmungen schaffen, kann doch nur dadurch möglich sein, daß diese Ordnung im Wesen der Dinge selbst, im realen einmaligen Akt des Wirkens enthalten ist. In welcher Weise nun das Denken die Verknüpfung zu gesetzmäßigen Zusammenhängen vornimmt, bestimmt sich nach Zweckmotiven verschiedener Art. Wesentlich ist, daß damit jede Erkenntnisart den Charakter einer Auswahl bekommt. Wie schon jede Wahrnehmung eine Auswahl aus den Möglichkeiten der Empfindung und jeder Begriff eine Auswahl aus den Wahrnehmungen darstellt, so auch jede Theorie eine Auswahl aus dem unerschöpflichen Reichtum individueller Geschehnisse. So stellt jede wissenschaftliche Erkenntnisart nur eine Seite der Wirklichkeit dar, die an sich selbst unerkennbar ist.

Auf eine Diskussion zu diesem Vortrag sollte der vorgerückten Zeit wegen verzichtet werden, als Prof. EBBINGHAUS beantragte, eine Diskussion anzubahnen, die dann auf den Schluß der letzten allgemeinen Sitzung am Sonnabend angesetzt wurde.

Der Freitag (4. September) war mit Sektionssitzungen angefüllt, und erst der Abend versammelte die Mitglieder wieder zu der gemeinsamen Tätigkeit des von der badischen Regierung gebotenen Festmahls in der Stadthalle. Bei dieser Gelegenheit brachte Prof. MÜNSTERBERG, der in der Republik der Vereinigten Staaten seine weitere Heimat gefunden hat, den Kaisertoast aus, und es war von großem Reiz, die weltbürgerlichen Betrachtungen, wie sie der Anlaß nahe legte, über die universale Aufgabe der Wissenschaft und den nationalen Rahmen, innerhalb dessen sie gepflegt wird, zu hören.

V.

Die letzte allgemeine Sitzung am Sonnabend (5. September) war für den deutschen Hauptvortrag reserviert, hatte aber durch die Absage von Prof. TH. LIPPS viel an Anziehungskraft eingebüßt. Statt seiner sprach Prof. MAIER

(Tübingen) über „David Friedrich Strauß“. Die Schätzung Strauß' ist ja jetzt eine eigentümlich geteilte. Seine aufklärenden Schriften haben ihren Weg ins Volk genommen, und dort wird Strauß noch heute gelesen und geschätzt. Dagegen findet man die Gebildeten namentlich der jüngeren Generation häufig von Nietzsches Unzeitgemäßer Betrachtung zuungunsten beeinflußt. In diesem Zwiespalt der Schätzung wird mancher Prof. Maier für seinen durch bedachte Sachlichkeit ausgezeichneten, sich streng auf die biographische Darstellung beschränkenden Vortrag dankbar gewesen sein. Vielleicht wird er auch die Überzeugung mit davon genommen haben, daß das wissenschaftliche Urteil über Strauß im wesentlichen feststeht, denn die Probleme, die ihn bewegten, sind zum größten Teil durch neuere Fragestellungen überholt. Eine Schwierigkeit für jede Straußbiographie sind die späten materialistischen Schriften. Hier betonte Maier nachdrücklich, daß Strauß auch als Materialist Hegelianer geblieben sei; das Motiv seines Materialismus sei die Bemühung um einen Monismus.

Darauf wurde die Diskussion zum Windelbandschen Vortrag eröffnet. Prof. Ebbinghaus (Halle) machte zunächst einige Bemerkungen über die Psychogenese der Begriffsbildung und apperzeptiven Auswahl, sprach aber so weitläufig, daß man, als er nach wiederholter Überschreitung der Diskussionszeit unerbittlich zum Schluß veranlaßt wurde, leider noch nicht absehen konnte, wie er seinen Gedanken würde weiter geführt haben. Auch die übrigen Diskussionsredner trafen nur Nebenpunkte des Vortrages, und Prof. Windelband konnte in seinem Schlußworte mit Recht sagen, daß von seinem Vortrage fremden Gesichtspunkten aus zum Gesetzesbegriff gesprochen worden sei. Angemerkt werden soll aber die Bemerkung des Präsidenten des Kongresses, daß so allgemeine Themata wie das seines Vortrages zur Kongreßbehandlung weniger geeignet seien.

VI.

Hatte in der Wahl der Vorträge für die allgemeinen Sitzungen die vorbereitende Hand des Ausschusses sichtlich

gewaltet, so fanden sich dagegen in den Sektionen manche fast zu liberal zugelassene Vorträge zusammen.

Aus der I. Sektion für Geschichte der Philosophie (Vorsitzende XAVIER LÉON, Prof. PETSCH) verdient zunächst ein Vortrag von Prof. TÖNNIES (Kiel) „Zur Biographie Hobbes“ hervorgehoben zu werden, in dem Tönnies ungedrucktes Material zur Kenntnis von Hobbes' Leben, unter anderen für seine Beziehungen zu Descartes, beibrachte und seinen Ruhm als bester Hobbeskenner von neuem befestigte. Prof. LASSON (Berlin) sprach über „die Nikomachische Ethik“, wobei er unter Hinweis auf seine demnächst erscheinende Übersetzung des Werkes das Verhältnis der Nikomachischen Ethik zu den anderen Fassungen der aristotelischen Ethik erörterte. Mit Energie werde die Nikomachische Ethik als einheitliche und endgültige Fassung der aristotelischen Ethik in Anspruch genommen. XAVIER LÉON (Paris) sprach über „Fichte et la loge Royale à Berlin“. Der Wert des Vortrags lag in dem biographischen Einzelmaterial über Fichtes freimaurerische Beziehungen namentlich zu Feßler, was in dem kurzen Berichte um so weniger reproduziert werden kann, als der Vortrag schon nach seinem zeitlichen Umfange den Rahmen der Sektionsvorträge überschritt. — Bemerkt seien noch die Vorträge von ELEUTHEROPULOS (Zürich) „Die Vorsokratiker Physiker“, von VAN BIÉMA (Tours), „Le germe de l'antinomie Kantienne chez Leibniz“, von Mme. COIGNET (Paris) über Bergsons Philosophie.

VII.

In der II. Sektion (Metaphysik; Vorsitzende Prof. KÜLPE und Prof. DREWS) entwickelte Prof. DREWS (Karlsruhe) in seinem Vortrag über „die Realität des Bewußtseins“ seine bekannte Lehre von der Irrealität des Bewußtseins. Es ist eine kopernikanische Tat, den subjektiven, bewußtseinszentrischen Standpunkt zu vertauschen mit dem objektiven, der das Zentrum des Seins im Unbewußtsein erblickt, während er das erlebte Bewußtsein nur als die Peripherie des Seins betrachtet. — Ferner verdient Hervor-

hebung ein Vortrag von DRIESCH (Heidelberg), „Über den Begriff der Natur“. Der Vortragende hypostasierte zunächst die Beweise für die Autonomie der Lebensvorgänge als zugestanden. Alsdann ergibt sich die Notwendigkeit, zur Naturerklärung den Begriff der Entelechie einzuführen. Entelechie ist ein neben den mechanischen Faktoren wirksamer Naturfaktor, ist nicht ausgedehnt, nicht räumlich lokalisiert, ist intensiv mannigfaltig, ist nur denkbar, nicht vorstellbar, ist keine Energieart. Positiv läßt sich zeigen, daß der Entelechie eine Relationskategorie „Individualität“ entspricht, welche den Kategorien Substanz-Inhärenz und Kausalität gleichgeordnet ist und konstitutiv ist wie diese. Die Individualitätskategorie umfaßt Wirklichkeitsfaktoren wie die Kausalität, doch können diese nie anschaulich sein. Dies fordert eine Erweiterung des Naturbegriffs. Gegenüber der Cartesianischen Lehre, daß die Natur die Gesamtheit der Faktoren sei, die im Raume sind, ist die Erweiterung zu fordern, daß Natur die Gesamtheit aller Faktoren sei, die sich auf den Raum und räumliches Geschehen beziehen. — An den sehr anregenden Vortrag schloß sich eine längere Diskussion, in der aber hauptsächlich die vorgeschlagene Ergänzung der Kategorientafel und die erkenntnistheoretische Berechtigung des Vitalismus behandelt wurde, und Driesch konnte in seinem Schlußwort mit Recht sagen, daß die eigentliche These seines Vortrages, die Erweiterung des Naturbegriffes, von den Diskussionsrednern nicht aufgenommen worden sei.

Ferner waren in die II. Sektion die Vorträge der französischen Logiker verwiesen worden, die sich sprachlich bemühen: COUTURAT (Paris), „Des rapports de la logique et de la linguistique dans le problème de la langue internationale“, und LALANDE, „État du travail ayant pour l'objet la constitution d'un vocabulaire philosophique“ (verlesen von Couturat). Man gewann den Eindruck, daß in beiden Gebieten kräftig gearbeitet worden sei. Es ist jedenfalls nicht mehr zulässig, die Bemühungen um eine internationale Hilfssprache sowie um eine philosophische Terminologie

ohne weiteres durch Hinweis auf frühere fehlgeschlagene Versuche abzutan, denn soweit sind derartige Bestrebungen noch nicht durchgearbeitet worden.

Erwähnt seien noch die Vorträge von KUNTZE (Nordhausen), „Die Bedeutung der Ausdehnungslehre Hermann Graßmanns für die Transzendentalphilosophie", der der Ausdehnungslehre eine erkenntnistheoretische Mittelstellung zwischen Transzendentalphilosophie und mathematischer Naturwissenschaft anweisen wollte, und von GOLDSCHEID (Wien) über „das Problem der Richtung" (vgl. des Redners Aufsatz in Ostwalds Annalen der Naturphilosophie).

VIII.

In der III. Sektion, für Psychologie (Vorsitzende Prof. MÜNSTERBERG, Dr. HELLPACH) hielt zunächst Prof. KÜLPE (Würzburg) einen Vortrag „Ein Beitrag zur Gefühlslehre". Er berichtet über Versuche, die er über die Frage der „Vorstellbarkeit" der Gefühle hat anstellen lassen. Die Feststellung des Befundes erfolgte durch unmittelbare Selbstanalyse. Die Hauptergebnisse waren: 1. Lust und Unlust konnten nicht vorgestellt werden. 2. Spannung und Erregung ließen sich von allen Versuchspersonen vorstellen. 3. Alle Versuchspersonen konnten sich körperliche Schmerzen vorstellen und sie von Unlustgefühlen unterscheiden. 4. Die Vergegenwärtigung eines Gefühls der Lust oder Unlust geschah entweder durch Reaktivierung oder unanschauliches Wissen. Aus diesen Ergebnissen folgert Külpe, daß, da die Unvorstellbarkeit, die „Aktualität", ein Kriterium der Gefühle sei, demnach Lust und Unlust als Gefühle, Spannung und Erregung aber als Empfindungen zu bezeichnen seien. Die Unterscheidung führte Külpe dann noch weiter als die Grundlage des Unterschiedes zwischen dem Realismus des Erkennens und dem Idealismus des Wollens. — In der Diskussion zu dem sehr anregenden Vortrage wies GEIJER (Upsala) darauf hin, daß die Frage der Vorstellbarkeit auf den noch ungeklärten Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung zurückführe. Prof. EBBINGHAUS (Halle) be-

tonte für die Feststellung der Resultate die Bedeutung der Intensitätsgrade. Geiger (München) wies auf das „Sehen“ von Gefühlen bei ästhetischen Objekten hin und folgerte daraus, daß neben dem aktuellen Haben und dem unanschaulichen Meinen von Gefühlen noch ein Drittes anzunehmen sei. Hellpach (Karlsruhe) betonte den Einfluß individueller Gefühlstypen auf die Feststellung der Resultate, Schultze (Frankfurt) den der Gedächtnisspuren. Linke (Jena) vertiefte den Sinn der Aussage „Vorgestellte Gefühle bestehen nicht“. In seinem Schlußwort betonte Külpe, daß er den Unterschied nur habe feststellen, nicht ausarbeiten wollen.

Hellpach (Karlsruhe) sprach über „Klima, Wetter und Landschaft in ihren Einflüssen auf das Seelenleben“ und brachte manch interessante Beobachtung dazu bei. Schultze (Frankfurt) teilte vorläufige experimentelle Ergebnisse zu einer Psychologie des Denkens mit, wobei er vor einer zu häufigen Verwendung der „Bewußtheiten“ warnte. Linke (Jena) wies in seinem Vortrag über „das Gegenstandsbewußtsein bei einigen optischen Täuschungen“ darauf hin, daß bereits in dem Bewußtsein der Einheit der zeitlich dauernden Vorstellung eine Überschreitung des reinen Empfindungsbestandes liege. Ob er diese Tatsache freilich mit dem schlauen Worte „Empfindungsgegenstand“ dem Verständnis näher gebracht hat, mag dahingestellt bleiben; manche dürften das Gefühl gehabt haben, daß ihnen ein „hölzernes Eisen“ gereicht werde. Urban (Philadelphia) plädierte in seinem Vortrag über die „psychophysischen Maßmethoden“ für eine formale Auffassung des Weberschen Gesetzes, wodurch der Schwellenbegriff auf den Wahrscheinlichkeitsbegriff zurückgeführt werde. — Der Vortrag von Klages (München) „Über die psychodiagnostische Bedeutung der Handschrift“ ist das Besonnenste, was wir je über den Gegenstand der Graphologie gehört haben. Klages stellte zwei Gesetze auf, nämlich das Grundgesetz des Bewegungsausdrucks, daß zu jeder inneren Tätigkeit die ihr analoge

Bewegung gehöre, und zweitens, daß jede Bewegung einer unbewußten Kritik durch die Wahrnehmung unterliegt.

IX.

Während in allen bisher genannten Sektionen die einzelnen Vorträge abgeschlossen gegeneinander standen, gruppierten sich in der IV. Sektion (Logik und Erkenntnistheorie; Vorsitzende Prof. Maier, Dr. Lask) eine größere Zahl um ein einheitliches Problem, das soviel Interesse in Anspruch nahm, daß noch besondere Diskussionsstunden angesetzt wurden, nämlich das Problem des Pragmatismus. Es sprachen auf Seite der Pragmatisten Schiller, der dem rationalistischen Wahrheitsbegriff jede Berechtigung absprach, Armstrong, der die Entwicklung des Pragmatismus durch Integration und Differentiation darstellte, Jerusalem (Wien), der seitdem die Diskussion noch in der „Zukunft" fortgesetzt hat. Im idealistisch-kritischen Sinne sprachen dagegen: Dr. Nelson (Göttingen), Prof. Dürr (Bern), Prof. Elsenhans (Heidelberg), Dr. Ruge (Heidelberg), Prof. Mally (Graz), Prof. Störring (Zürich), Itelson (Berlin) und andere. Freilich entsprach das Ergebnis der Diskussion nicht im geringsten dem Aufwand an Zeit und Eifer. Man benutzte mit Fleiß alle die naheliegenden Äquivokationen unkritisch übernommener Begriffe wie „Leben", „Tat", „Handlung", um sich erfolgreich mißzuverstehen, und ich glaube, daß alle die Kämpfer nur in ihren Ansichten bekräftigt und subjektiv bestätigt das Schlachtfeld verlassen haben. Was aber nicht hätte sein dürfen, daß der Ton so stark ins Leidenschaftliche und Persönliche verfiel. Herr Itelson prätendierte ausdrücklich „cum ira und cum studio" zu sprechen; er stellte regelmäßig „Pragmatist" und „Denker" als Gegensätze einander gegenüber und mußte sich dafür gefallen lassen, als Zerrbild eines deutschen Gelehrten hingestellt zu werden. So war der Wahrheit Würde mit der Diskussion noch weniger gedient als ihrer Erkenntnis.

Von sonstigen Vorträgen der Sektion, die dem Pragmatismusproblem fern standen, sei zunächst hervorgehoben

ein Vortrag von Störring (Zürich), Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein der Gültigkeit", worin Störring psychopathologisches und experimentelles Material beibrachte. — Franze sprach über „das Evidenzbedürfnis des Menschen als entwicklungstheoretischer Maßstab". Er bemühte sich darin, einen Maßstab für die Entwicklungshöhe zu finden, was von der Argumentation mancher Entwicklungstheoretiker, die die Wertkategorien unbesorgt verwenden, vorteilhaft abstach. Wenn er freilich diesen Maßstab im Evidenzbedürfnis finden will, so scheint darin doch eine einseitige Intellektualisierung gegeben zu sein. — Hönigswald (Breslau) unterschied in seinem Vortrag „Über den Unterschied und die Beziehungen der logischen und der erkenntnistheoretischen Elemente im kritischen Probleme der Geometrie" zwei Bedeutungen von „synthetisch". Synthetisch bedeutet einmal den Grund einer nicht aus Begriffen geführten Demonstration und den Grund der Geltung der Demonstration für die Erfahrung. Synthetisch im ersten Sinne sind alle Geometrien, synthetisch im zweiten nur die euklidische. — Hellpach (Karlsruhe) gab „Bemerkungen zur Logik der Pathologie". Die einfachste pathologische Begriffsbildung liegt in der Diagnose vor. Deren Haupttypen, die symptomatische, die anatomische und die ätiologische, führte Hellpach auf verschiedenartige logische Methoden der Verallgemeinerung und der Konkretisierung zurück. Die letzten logischen Probleme der psychopathologischen Logik gruppieren sich um die Probleme „Krankheit und Werden" und „Krankheit und Werte". — Lask (Heidelberg)" stellte die Frage: „Gibt es einen ‚Primat der praktischen Vernunft' in der Logik?" — Lask nahm eine scharfe Scheidung vor zwischen den Gebieten des Logischen und des Praktischen, deren Grenzen durch eine Identifikation von Wert und Norm oft in Gefahr der Verwirrung geraten sind, hat man ja doch die logische Notwendigkeit dem Begriff des Gewissens unterstellen wollen. Lask zeigte den Fehler der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft, daß sie die im Erkennen vorhandene Berührung des Sukjektiven mit dem Wert ohne weiteres in ein praktisches Verhalten

umdeutet, und forderte Scheidung des Normgedankens vom Wertbegriff; denn der Normbegriff wird erst aktuell, wenn man an die Wirklichkeit denkt, die den Wert realisieren soll. Das Erkennen ist lediglich ein mögliches Pflichtobjekt und kann zum Gegenstand des sittlichen Verhaltens gemacht werden. Dagegen ist das Erkennen in sich selbst unabhängig von der sittlichen Verwirklichung, es hat nur Wertcharakter, keinen ethischen Charakter.

X.

Aus der V. Sektion, „Ethik und Soziologie“ (Vorsitzende Prof. Lasson, Dr. Bauch) ist zunächst ein Vortrag von Prof. Staudinger „Zur Methode der Ethik“ hervorzuheben. Staudinger ging die verschiedenen Methoden der Ethik durch und bereicherte sie dann um eine neue, die „technische“, mit deren Ausarbeitung er gegenwärtig beschäftigt ist. Er wies hin auf die gegenseitigen menschlichen Beziehungen, die im technischen Wirtschaftsleben auftreten; sie zeigen in deutlichster Gestalt das „Sollen“, „Wollen“ und „Müssen“, das für die ethischen Beziehungen charakteristisch ist. Wieweit freilich für die spezifisch ethischen Verhältnisse aus der Betrachtung analoger, aber moralisch indifferenter Abhängigkeitsbeziehungen neue Erkenntnisse gewonnen werden können, wieweit m. a. W. die Fruchtbarkeit der „technischen“ Methode reicht, wurde nicht recht ersichtlich.

Ferner sprach Tönnies „Über eine Methode moralstatistischer Forschung“. Er versuchte für die Vergleichung statistischer Reihen, die verschiedene Daten in bezug auf dieselben Gegenstände enthalten, ein festes Prinzip anzugeben, gewissermaßen sie auf denselben Nenner zu reduzieren. Er ging davon aus, daß alle denkbaren Korrelationen zwischen zwei Reihen sich zwischen den beiden extremen Möglichkeiten der direkten oder indirekten Proportionalität bewegen, und versuchte alle anderen Abhängigkeitsverhältnisse zu diesen Möglichkeiten in quantitative Beziehung zu setzen. Auf welche Weise dann im einzelnen das Maß der Korrelation herausgerechnet wird, wolle man aus der Autopublikation

dieses sehr bedeutsamen Vortrags ersehen, die hoffentlich ausführlicher erfolgt, als die Redezeit den mündlichen Darlegungen gestattete.

Goldscheid (Wien) gab in seinem Vortrage, „Entwicklungswert und Menschenökonomie“ im wesentlichen eine Selbstanzeige seines gleichnamigen Buches. Prof. Weber (Heidelberg) warnte in der Diskussion vor einer Verwechselung von philosophischem (ethischem) und wirtschaftlichem Wert. Ein wirtschaftlicher Wert wird durch eine Vermehrung des betreffenden Gutes verringert, während ethische Werte gar nicht genug kultiviert werden können.

Zahlreiche soziologische Vorträge von Franzosen und Italienern bewiesen, daß die soziologische Wissenschaft noch immer in romanischen Ländern mehr kultiviert wird als in Deutschland, auch daß die Soziologen noch immer die methodischen Vorfragen mit großer Liebe behandeln.

Aus der VI. Sektion (Ästhetik; Vorsitzende Prof. Cohn, Prof. Vossler) sei nur ein Vortrag von Prof. Cohn (Freiburg) über „das Problem der Kunstgeschichte“ hervorgehoben. Cohn entwickelte geschickt eine Antinomie der Kunstgeschichte, daß sie nämlich als Geschichte die Werke zu einer Entwicklungsreihe verbindet, während doch jedes Kunstwerk als abgeschlossene Individualität auftritt.

Die VII. Sektion (Religionsphilosophie; Vorsitzende Geh. Kirchenrat Troeltzsch, Prof. Schwarz) brachte es nur auf drei weniger bemerkenswerte Vorträge.

Wenn man rückblickend den Ertrag des Kongresses übersieht, so muß man wohl sagen, daß die Weizenkörner unter sehr viel Spreu versteckt waren. Und in der Tat liegt in dem Breitmachen des Dilettantismus, der auf solchem Kongreß die langersehnte Lehrkanzel findet, eine Lebensgefahr gerade für einen Philosophenkongreß. Denn in den empirischen Einzelwissenschaften kann die Unzulänglichkeit viel leichter durch Hinweis auf die Inkongruenz mit dem Erfahrungsmaterial demonstriert werden. Der permanente

Ausschuß wird die genannte Gefahr in Erwägung ziehen müssen. Verschärfte Zulassungsbedingungen wären freilich ein zweischneidiges Mittel, geeignet, den Kongreß zum exklusiven Rendezvous derer zu machen, die die Philosophie als Karriere erwählt haben. Aber vielleicht ließe sich noch mehr als bisher im voraus eine Zahl bedeutender Gelehrter zu Vorträgen, auch zu Sektionsvorträgen eventuell mit bevorzugter Redezeit, gewinnen, auf daß dem Kongreß von vornherein ein Mindestwert gesichert werde.

Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung. VII.

Von **Paul Barth**, Leipzig.

Inhalt.

Die Schichtung der Stände im Zeitalter der Renaissance und der Reformation. Geistiger Gehalt des Humanismus in Italien. Sein Einfluſs auf die Gestaltung der Theorie und der Praxis der Erziehung.

Im 15. und 16. Jahrhundert ist in Westeuropa keine Veränderung in dem gegenseitigen Verhältnis der Stände zueinander eingetreten. Ihr Machtbereich, ihre gegenseitige Eifersucht, die öfter in offene Feindschaft ausbrach, blieben im ganzen dieselben. Nur die staatliche Gewalt, die wir schon im späteren Mittelalter aufsteigend sahen, wird nun noch mächtiger durch die Reformation, die ihr die Güter der Kirche zum Teile ausliefert, und durch die von allen gefühlte Notwendigkeit einer starken Hand, die den inneren Frieden aufrechterhält.

Dagegen hat die Weltanschauung in den beiden Jahrhunderten der Renaissance und der Reformation eine große Umwälzung erfahren.

Die Renaissance gab in den romanischen Ländern vielen einen Ersatz für die Religion, die nicht mehr in ihrer wirklichen Gesinnung, in ihrem Herzen und in ihren Gedanken wurzelte. Die antike Literatur, zuerst die römische, dann die griechische, erwachte nun wirklich aus ihren „Gräbern" in den Klöstern, und zwar viel mehr von ihr, als um das Jahr 1100 in Frankreich erwacht war[1]). Seit Petrarca (1304—1374) wurden die antiken Autoren wieder gelesen,

[1]) Vgl. P. Barth im 31. Bande der Vierteljahrsschrift (1907), S. 95f.

mit Inbrunst und Eifer gelesen. Mit dem den Italienern eigenen Formgefühle entdeckte man die äußere Schönheit des klassischen Lateins, später auch des Griechischen, den Klang und den schönen Rhythmus in Poesie und Prosa, nicht minder aber auch die innere Schönheit beider Sprachen, den hohen Grad der Differenzierung der sprachlichen Formen, die den gleichen Grad der Ausdrucksfähigkeit für die Unterschiede des Gedankens bedeutet und die Sprache befähigt, der Wandelung des Gedankens folgend, sich gewissermaßen als beseelten Organismus zu zeigen. Alles Altklassische wurde Gegenstand der Liebe: Schriften, Münzen, Ruinen, sogar eine altrömische Leiche, die man 1485 fand und anbetete, so daß der Papst, um diesem Kultus ein Ende zu machen, sie heimlich beerdigen lassen mußte[1]).

Und wie man die Sprache der alten Römer nachahmte, so nahm man auch ihre Gedanken an, selbst da, wo sie nicht besonders tief waren. PETRARCA z. B. will an einen ihm befreundeten Veronesen schreiben, Luchius Vermius (LUCA VERMIO?), der als Kondottiere im Dienste Venedigs steht. Er weiß nichts besseres als das Bild des Feldherrn zu wiederholen, das CICERO in der Rede de lege Manilia, um Pompejus zu schmeicheln, bloß nach dessen zufälligen Verhältnissen gezeichnet hat. Er findet an POMPEJUS vier wesentliche Eigenschaften eines Feldherrn: Kenntnis des Kriegswesens, Tapferkeit, Autorität und — Glück, welches letzte doch nur ein zufälliges Schicksal, aber nicht, wie die andern drei Momente, eine innere Eigenschaft des Pompejus war. Und PETRARCA wiederholt CICEROS Unlogik, weil sie eben von CICERO stammt[2].

Bei dieser Hingebung an das Altertum mußte notwendig auch die Weltanschauung des Altertums wirksam werden

[1]) Vgl. JAKOB BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance in Italien, 9. Auflage, von LUDWIG GEIGER. Leipzig 1904, I. S. 198 f.

[2]) Vgl. PETRARCAS Liber de officiis et virtutibus imperatoriis, gewidmet dem oben genannten LUCHIUS VERMIUS. Diese kleine Schrift bildet den Schluß des 2. Bandes der Opera Francisci Petrarcae, ed. bei Le Preux in Genf. 1610.

und, soweit sie der christlichen widersprach, diese aus den Gemütern verdrängen.

Der christliche Glaube wurde in der Tat von vielen Humanisten entweder verlassen oder mit philosophischen Theoremen des Altertums verschmolzen und auf diese Weise umgewandelt. Nur wenige, wie VITTORINO DA FELTRE, AMBROGIO TRAVERSARI, ANTONIO DA RHO und GREGORIO CORRARO [1]) vereinigten ohne Widerspruch christliche Frömmigkeit und antikes Denken oder suchten wenigstens beides zu vereinigen, wie MARSILIO FICINO, der erste Vorsteher der platonischen Akademie zu Florenz [2]). Manche, wie GIROLAMO ALLIOTTI, TRAVESARIS Anhänger, waren Heuchler [3]).

Die meisten der Humanisten entfernten sich mehr oder weniger vom Christentum. Am weitesten diejenigen, die durch den aus CICERO bekannten EPICUR oder durch LUCREZ an der göttlichen Weltregierung zweifeln gelernt hatten und nur noch an ein blind waltendes Schicksal glaubten. Die in diesem Sinne geschriebenen Bücher „vom Schicksal" sind sehr zahlreich [4]). Aber die meisten gingen wohl nicht so weit, sie begnügten sich, den christlichen Glauben allegorisch zu deuten und so weit umzugestalten, daß er mit der Philosophie PLATOS und der Stoa übereinstimmte [5]). Alle auch trieben eine nicht gefährliche Spielerei, indem sie in bezug auf die antiken Götter und Göttinnen die Sprache der Alten führten, als ob sie noch denselben Glauben wie die Alten an sie hegten. So segelte Ciriaco von Ancona stets mit seinem „allerheiligsten Schutzgotte Mercurius". Und FITELFO redete in einem Gedichte den Papst Nicolaus V. als denjenigen an, der „den Thron des olympischen Jupiter

---

[1]) Vgl. GEORG VOIGT, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus. 3. Aufl., besorgt von MAX LEHNERDT, Berlin 1893, I, S. 319 ff., 479, 508 f.; II, 32, 40 ff, 212, 371.

[2]) Vgl. BURCKHARDT a. a. O., II, S. 225.

[3]) Vgl. VOIGT, II, S. 222—228.

[4]) Vgl. BURCKHARDT, a. a. O., II, S. 230.

[5]) Vgl. VOIGT, I, S. 173; II, S. 367 f., 470, und BURCKHARDT a. a. O., II, S. 278 f.

hüte“ [1]). Mehr Spielerei als Ausfluß innerster Gesinnung war auch die Laszivität vieler Gedichte und Schriften der Humanisten [2]). Und wie die sprachliche Maskerade mit der antiken Mythologie, waren auch die friedlichen Umzüge, die bei jeder Gelegenheit in antiken Kostümen stattfanden, eine harmlose Zerstreuung, kein Abfall vom Christentum, wenn auch noch so viel antike Gottheiten im Zuge marschierten oder gefahren wurden [3]).

Direkte Angriffe gegen die Kirchenlehre, Verhöhnung der Mönche, ketzerische Ansichten wurden oft ausgesprochen, aber von der Kirche nicht verfolgt [4]). Die Kirche war nur da besonders empfindlich, wo man ihr soziales Gefüge, ihren Besitz angriff. Deshalb schien ihr der den Humanisten feindliche SAVONAROLA gefährlicher als alle Humanisten. LAURENTIUS VALLA hatte die kirchliche Lehre wahrlich nicht geschont. Er hatte die berümte Schenkung Konstantins an die Kurie als Fälschung erwiesen, die weltliche Herrschaft der Päpste überhaupt für unberechtigt erklärt, er hatte ferner den Mönchsorden die Existenzberechtigung abgesprochen, die Abfassung des apostolischen Symbolums durch alle Apostel geleugnet, die Echtheit des Briefes des Abgar von Edessa an Christus bestritten und die kirchlich anerkannte Lehre des Boethius von der Willensfreiheit bekämpft [5]). Die Dominikaner forderten im Jahre 1444 dafür Rechenschaft von ihm. Aber sein Landesherr und Schützer, König Alfonso von Neapel, wies sie zur Ruhe. Bei dem damaligen Papste Eugen IV. blieb VALLA in Ungnade, unter dessen Nachfolger jedoch, Nikolaus V., wurde er nach Rom berufen, zum apostolischen Skriptor ernannt, geehrt und reichlich beschenkt. Er lebte am Hofe des humanistisch

---

[1]) Vgl. VOIGT, I, S. 285; II, S. 473 f.

[2]) Vgl. VOIGT, I, S. 476 ff., 483, 491; II, 411—414. BURCKHARDT, I, S. 289.

[3]) Vgl. VOIGT, II, S. 243. BURCKHARDT, II, S. 134 ff., S. 141 ff.

[4]) Vgl. BURCKHARDT a. a. O., II, S. 228 f. VOIGT, I, S. 173; II, S. 16, 212—222.

[5]) Vgl. BURCKHARDT, II, S. 228 f., auch VOIGT, I, S. 466, 469 ff.; II, S. 475.

gesinnten Papstes, wie viele andere, als Übersetzer griechischer Werke [1]).

Und wie der christliche Glaube, so wurde auch das christliche Lebensideal bei den Humanisten durch einen starken antiken Einschlag abgeändert. Wir sahen oben [2]), wie im christlichen Altertum und im Mittelalter die Demut, die wesentliche Tugend, die Askese eine Pflicht des vollkommenen Christen war.

Die Humanisten sind von Askese weit entfernt. Wie PETRARCA, der Zeit nach der erste der Humanisten, zwar geistlichen Standes war, aber Konkubinen und uneheliche Kinder hatte, so sehr viele seiner Nachfolger [3]). Wie PETRARCA einer der ersten ist, der den Reiz der Landschaft intim genießt, so ist ihm alles Natürliche überhaupt wertvoller als dem Christentum [4]). Der Demut ist im mittelalterlichen Bewußtsein entgegengesetzt die Ruhmsucht, wie HRABANUS MAURUS festgestellt hat [5]). Aber gerade diese war bei allen Humanisten eine beständige Triebfeder ihres Schaffens und Handelns.

PETRARCA sagt noch als Greis, der mächtigste Sporn für hochherzige Geister sei die Liebe zum Ruhme. Insbesondere berauschte ihn seine Dichterkrönung vom Jahre 1341 [6]). Er gesteht, daß die Ruhmsucht ihn von Kindheit an beherrscht habe, und fürchtet, daß sie ihn bis zum Grabe beherrschen werde. Er weiß, daß diese Leidenschaft unchristlich ist, daß AUGUSTINUS sie verwirft. Aber er kann sich davon nicht befreien [7]). Und hierin ist er typisch für alle Humanisten, auch den Papst Nikolaus V. [8]). Sie arbeiteten jedoch nicht bloß für die eigene Unsterblichkeit, sondern nicht minder

---

[1]) Vgl. VOIGT a. a. O., I. S. 460. 473 ff. und II. S. 90.

[2]) Im 30. Jahrgange (1906) der Vierteljahrsschrift, S. 438 und S. 460 f.

[3]) Vgl. VOIGT, I, S. 84, 179; II, S. 84, 463 ff.

[4]) Vgl. VOIGT, I. S. 106 ff. BURCKHARDT, II, S. 18 ff.

[5]) Vierteljahrsschrift a. a. O. S. 460.

[6]) VOIGT, I, S. 127 f.

[7]) Vgl. VOIGT, I, S. 96, 106 f., 111, 124 f., 130 f., 141. BURCKHARDT, I, S. 154 ff.

[8]) Vgl. VOIGT, II. S. 61.

für den unvergänglichen Ruhm anderer, aller Fürsten nämlich, die ihre Lobgedichte bezahlten. Besonders FILELFO hat diesen „Handel mit Verewigung" zum förmlichen System ausgebildet[1]). In seinem über alles Maß erhöhten Selbstbewußtsein ist er keine Ausnahme, sondern der Typus der Humanisten[2]). Auch sehr unbedeutende Taten der Fürsten wurden im Stile des LIVIUS wie weltgeschichtliche Ereignisse beschrieben; so von PORCELLO die Händel des FRANCESCO SFORZA und gleichzeitig auch die seines Gegners GIACOMO PICCININO[3]). Bei vielen Jünglingen führte die von den Humanisten genährte Ruhmsucht zu opfervollen Taten[4]), bei anderen mischte sie sich mit dem mittelalterlichen Begriffe der ritterlichen Ehre und wurde dadurch veredelt[5]). Einer der berühmtesten Humanisten, FRANCESCO FILELFO, wurde sogar, allerdings unverdienterweise, vom Könige Alfons von Neapel zum Ritter geschlagen. Verdienter war jedenfalls die gleichzeitige (1453) Dichterkrönung durch denselben König[6]).

Mit dieser Verneinung der Demut, der Befreiung von der Askese und der Hochschätzung des Ruhmes ist notwendig jener Individualismus gegeben, den JAKOB BURCKHARDT immer als das Lebensprinzip der Renaissance hervorhebt[7]).

Trotz diesem Individualismus[8]) aber haben die Humanisten ein lebhaftes Gefühl für ihr Volk und für ihr Land. Beides haben sie als neuen Wert wieder entdeckt, nachdem im Mittelalter das Volkstum vor dem Christentum, das viele Völker umfaßte, sehr zurückgetreten war. PETRARCA legte zwar in seiner einseitigen Verehrung des klassischen Lateins

---

[1]) Vgl. VOIGT, I, S. 446 f., 527—30.
[2]) Vgl. VOIGT, II, S. 363 f.
[3]) Vgl. VOIGT, I, 493 f.; BURCKHARDT, I, S. 105.
[4]) So bei den Mördern des Galeazzo Sforza von Mailand, die der Humanist COLA MONTANO angefeuert hatte. Vgl. BURCKHARDT, I, S. 61.
[5]) BURCKHARDT, II, S. 154 f.
[6]) VOIGT, I, S. 496.
[7]) A. a. O. besonders I, S. 141—151, 299 f.; II, S. 48, 155 f., 163.
[8]) Diesen Individualismus der Renaissance wollen manche nicht gelten lassen, aber auch VOIGT (II, S. 395) betont das Heraustreten der Persönlichkeit bei den Humanisten.

gar keinen Wert auf das, was er in der Volkssprache gedichtet hatte; desgleichen die anderen Humanisten [1]). Aber das staatliche Gedeihen, besonders die staatliche Einheit und die Unabhängigkeit seines Volkes von Fremden und wohl auch von der Kirche lagen ihm am Herzen, waren sein Leben lang seine Sorge, und seine Nachfolger hegten diese Sorge nicht weniger [2]). Alle auch fühlten sich als Nachkommen der alten Römer, allen anderen Völkern, den „Barbaren", weit überlegen [3]). Und wie COLA DI RIENZO, der römische „Volkstribun", wahrscheinlich von PETRARCA ermuntert wurde, so durch andere Humanisten mehrere nach ihm. Die Einheit Italiens, zuerst ohne, später mit Säkularisierung des Kirchenstaates, war von RIENZO bis zu MACHIAVELLI eine Idee, die der Humanismus angeregt hatte [4]).

Mit der neuen Lebensrichtung und mit dem großen Zuwachs geistigen Stoffes, der in der neu erwachten antiken Literatur lag, mußte auch eine neue Wertung der alten Wissenschaften verbunden sein. Die älteren Humanisten sind alle nicht aus den Universitäten hervorgegangen [5]); nur sehr vorübergehend und in steter Zwietracht mit den Magistern der alten Fächer haben sie an Hochschulen gelehrt; ihre Wiege war die Republik Florenz, in der der Adel Handel und Politik trieb, die Bildung also weltlicher war als in jeder anderen Stadt Italiens [6]). Ihr Aufenthalt war fast immer ein Fürstenhof oder die päpstliche Kurie, an der sie nominell ein Amt bekleideten, oder sie führten als freie Schriftsteller ein reines Privatleben [7]). Das an den Universitäten gelehrte unreine Latein mußten die Humanisten als „barbarisch" verabscheuen. PETRARCA vergleicht es mit einem verkrüppelten Baume, der weder grünt noch Früchte trägt [8]). Die Grammatik war ihnen eine untergeordnete

[1]) Vgl. VOIGT, I, S. 166; II, S. 159, 396. BURCKHARDT, I, S. 220.
[2]) Vgl. VOIGT, I, S. 64 f., 198 f.
[3]) Vgl. VOIGT, II, S. 360.
[4]) Vgl. VOIGT, I, S. 51 ff., 61; BURCKHARDT, I, S. 112, 123.
[5]) Vgl. VOIGT, I, S. 190.
[6]) Vgl. VOIGT, I, S. 158 f., 211. 292, 329, 391 f.
[7]) Vgl. VOIGT, I, S. 100 ff.; II, S. 2 ff., 78, 371 f.
[8]) Vgl. VOIGT, I, S. 35.

Wissenschaft; sie lernten das klassische Latein aus den Schriftstellern. Dennoch haben sie allmählich an Stelle der alten grammatischen Lehrbücher neue gesetzt, zuerst die Schulgrammatik des älteren GUARINO, dann die Rudimenta grammatices des NICCOLO PEROTTI [1]).

Die scholastische Philosophie verachtet der Humanismus. Sie besteht für PETRARCA in „dialektischen Klopffechtereien und Sophistereien", er verhöhnt die Magister als Syllogismenkrämer „und die Doktorwürde, die bloß durch pomphafte Insignien aus einem Dummkopfe plötzlich einen aufgeblasenen Weisen mache"; die Universitäten sind ihm Nester der dünkelhaften Unwissenheit [2]). Und alle seine Nachfolger spotten über die Autorität des ARISTOTELES oder erklären, wie LIONARDO BRUNI, die gangbaren Übersetzungen für so schlecht, daß ARISTOTELES seine Werke darin nicht mehr erkennen würde [3]). Der dürren Logik stellen sie PLATOS Schriften oder die von ihnen selbst verfaßten populären Traktate über Lebensfragen entgegen. So schreibt PETRARCA über die Einsamkeit (de vita solitaria), über die Mittel gegen Leiden und Freuden (de remedio utriusque fortunae), über die Muße der Mönche (de otio religiosorum), wo aber nur die Kontemplation, nicht Buße und Kasteiung empfohlen wird [4]). POGGIO über die Pflicht des Fürsten, über den wahren Adel u. a., MANETTI vier Bücher über die Würde und Hoheit des Menschen, und viele andere schrieben über ähnliche Themata [5]).

Aber nicht bloß die Philosophie, sondern alle Fakultäten der Universität wurden, wie von PETRARCA, so auch von seinen Nachfolgern gering geschätzt. PETRARCA hatte zwar ein nahes Verhältnis zu AUGUSTINUS, AMBROSIUS, HIERONYMUS und zu anderen Kirchenvätern [6]), aber gar keines zur

[1]) Vgl. VOIGT, II, S. 373, 376 f.
[2]) Vgl. VOIGT, I, S. 70, 78, und II, S. 452 f.
[3]) Vgl. VOIGT, II, S. 168.
[4]) Vgl. VOIGT, I, S. 204.
[5]) Vgl. VOIGT, I, S. 81; II, S. 454 f.
[6]) Vgl. VOIGT, I, S. 85 f.

scholastischen Theologie[1]). Seine Nachfolger rechneten die Theologie zum scholastischen Krame[2]). Das Rechtsstudium hatte PETRARCA sieben Jahre lang gezwungen betrieben; dennoch scheint er das Corpus juris JUSTINIANS nie gesehen zu haben. Und dem Kirchenrechte stand er nicht näher. Mit dem größten der gleichzeitigen Kirchenrechtslehrer, mit GIOVANNI DI ANDREA, hatte er eine heftige Fehde, er bemängelte seine allgemeine Bildung[3]). BOCCACCIO haßt die Juristen, ihr prunkvolles Auftreten, ihre Geldgier. LIONARDO BRUNI (Leonardus Aretinus) betrachtet die Jurisprudenz als gleichgültig für die menschliche Bildung. POGGIO richtete seinen Spott gegen die Juristen. VALLA sagte: „Von den Rechtsgelehrten ist kaum einer, der nicht als völlig verächtlich und lächerlich erscheint . . . Sie sind so armseligen Geistes, so gedankenlosen und törichten Sinnes, daß ich das Mißgeschick des bürgerlichen Rechts beklage.“ AENEAS SYLVIUS fand den berühmten Juristen GIOVANNI DA IMOLA als ein Männchen, dem alles in der Welt fremd war, außer was er in seine Bücher geschrieben hatte. Für MAFFEO VEGIO verhielt sich die Poesie, d. h. die humanistische Wissenschaft, zur Rechtswissenschaft wie Licht zur Finsternis[4]). Nicht höher als die Jurisprudenz stand den Humanisten die Medizin der Universitäten. PETRARCA schrieb vier Bücher Invektiven gegen einen päpstlichen Leibarzt, in denen er, wie in seinen Briefen, nicht bloß diesen, sondern das ganze herkömmliche System der Heilkünstler bekämpfte. Er warf ihnen vor, daß sie den HIPPOKRATES zitieren, ohne ihn zu verstehen, daß sie die kauderwelschen Namen ihrer Gifte als griechische Weisheit verehren, daß sie den arabischen Ärzten folgen, die nur Verachtung verdienen, daß ihr ganzes Gewerbe betrügerisch sei wie das der Astrologen und außerdem schmutzig[5]). POGGIO und andere

[1]) Vgl. VOIGT, I, S. 86 f.; II, S. 468.
[2]) Vgl. VOIGT, II, S. 466.
[3]) Vgl. VOIGT, I, S. 76 ff.
[4]) Die Nachweise aller dieser Äußerungen von BOCCACCIO bis VEGIO bei VOIGT, II, S. 455, 477—485.
[5]) Vgl. VOIGT, I, S. 74—76.

Humanisten des florentinischen Kreises ergossen ihren Spott über die Ärzte [1]).

Was die Humanisten Neues brachten, war — nach ihrer eigenen Benennung — „Poesie und Eloquenz" (poesis et eloquentia), wie auch VERGIL und CICERO PETRARCAS erste Liebe waren [2]). Die Humanisten selbst hießen in ihrem eigenen und in anderer Munde „Dichter und Redner" (poeta et orator) [3]). Sie verstanden unter ihrem Fache aber noch mehr, als diese Namen besagen, nämlich Kenntnis der ganzen antiken Literatur, nicht bloß der Dichter und der Redner, sondern auch der Philosophen und der Historiker, und Nachahmung aller dieser Schriftsteller, insbesondere freilich der Dichter und Redner, weil zum Dichten und zum feierlichen Reden das Leben am Fürstenhofe oder an der Kurie oder überhaupt der Wettbewerb um die Gunst der Mächtigen sehr häufigen Anlaß bot [4]). Sehr bald gehörte aber zur Poesie und Eloquenz auch die Kenntnis der Realien des Altertums [5]).

Diese ganze geistige Bewegung, die Entdeckung neuer geistiger Werte, die geringere Achtung der vorhandenen mußte auf alle Lebensgebiete umwälzend wirken. Die sichtbarsten, noch heute anschaulichen Folgen ergaben sich für die Kunst, die sich nun von der byzantinischen Starrheit befreite und zu menschlich freier Beweglichkeit und Schönheit entfaltete. Eine solche Kunst war nur möglich, nachdem die Humanisten die geistige Gebundenheit des Mittel-

---

[1]) Vgl. VOIGT, II, S. 487 f. Wie wenig die Medizin der mittelalterlichen Universität leistete, wie sehr sie, gleich dem übrigen Wissenschaftsbetrieb derselben, bloßes Nachbeten der Autoritäten war, lehrt ein kennzeichnender Fall aus Heidelberg bei O. KÄMMEL, Die Universitäten im Mittelalter in K. A. SCHMID, Geschichte der Erziehung, Stuttgart 1892, II, 1 (S. 334—548), S. 459 f.

[2]) Vgl. VOIGT, I, S. 26 ff.

[3]) Vgl. VOIGT, II, S. 394 f.

[4]) Vgl. BURCKHARDT, I, S. 261 ff.

[5]) Vgl. VOIGT, I, S 174 f. Sie wurde durch Sammeln von allen unterstützt, besonders begründet aber durch COLA DI RIENZO, CIRIACO VON ANCONA, MARSUPPINI, VEGIO, FLAVIO BIONDO. Vgl. VOIGT, I, S. 53 f., 269—286, 313 f., 331, 459, 563; II, 14, 34 ff., 43, 393 f., 502 ff. BURCKHARDT, I, S. 193, 195 f.

alters gelöst hatten. Ihre Ideen wirkten teils mittelbar durch die allgemeine geistige Lebensluft auf die Künstler, teils unmittelbar durch persönlichen Verkehr, wie z. B. FABIO CALVI mit RAFFAEL in engem Verkehr stand und vielleicht ihm die Ideen mancher Komposition, z. B. der Schule von Athen, eingegeben hat[1]).

Und wie auf alle sozialen Lebensfunktionen, mußte der neue Geist auch auf die Pädagogik, auf ihre Theorie wie auf ihre Praxis, umgestaltend einwirken.

Was zunächst die Theorie betrifft, so bemerken wir bei den zwei ersten pädagogischen Theoretikern des Humanismus sofort den Kampf gegen die bisherige Organisation der Erziehung sowie gegen den bisherigen Stoff des Unterrichts und für die neu entdeckten geistigen Werte.

PIER PAOLO VERGERIO (PETRUS PAULUS VERGERIUS) war der erste, der als Humanist über die Erziehung schrieb[2]). Sein Buch de ingenuis moribus et liberalibus studiis ist um das Jahr 1400 abgefaßt worden[3]). Er erwähnt nirgends die klösterliche Erziehung, nur die häusliche hat er im Auge, und gibt darum Vorschriften für den freien, geselligen Verkehr[4]). Neben dem Elternhause ist nur der Staat Organisator der Erziehung. „Einiges pflegt der Staat durch Gesetze zu bestimmen. Er sollte aber, sozusagen, alles bestimmen. Denn es liegt im Interesse des Staates, daß die Jugend gesittet sei, und wenn sie methodisch unterrichtet ist, so wird dies ihr gut und dem Staate nützlich sein“[5]). Es ist dies ein Gedanke, der durchaus der mittelalterlichen

---

[1]) Vgl. BURCKHARDT, I, S. 303.

[2]) Vgl. VOIGT, II, S. 459. VERGERIUS ist 1349 zu Capo d'Istria geboren; er studierte in Padua, lehrte daselbst auch, lernte später bei MANUEL CHRYSOLORAS in Florenz Griechisch (vgl. VOIGT, I, S. 229), war dann Erzieher im Hause des Francesco von Carrara, des Herrn von Padua, und lebte zuletzt am Hofe des Kaisers Sigismund, wo er auch gestorben ist. Vgl. auch K. HARTFELDER, Erziehung und Unterricht im Zeitalter des Humanismus in K. A. SCHMID, Geschichte der Erziehung, II, 2, Stuttgart 1889 (S. 1—156), S. 15 ff.

[3]) Ich zitiere nach einem Drucke in einem Sammelbande pädagogischer Schriften, Basel 1541, S. 621—676.

[4]) A. a. O. S. 635.

[5]) A. a. O. S. 632.

Auffassung widerspricht, der im Altertum, besonders in der Blütezeit, in bezug auf die Gymnastik herrschend war[1]) und vom Humanismus wiedererweckt wurde.

Die eigentliche Erziehung, die Willensbildung, soll nun durch Vorbild, Warnung (besonders vor der Lüge) und Behütung (besonders vor der Sinnlichkeit) bewirkt werden. Gegen die klösterliche Härte richtet sich offenbar der Satz: „Wie allzu große Freiheit die guten Anlagen zersetzt, so zerstört andauernde und strenge Bestrafung die Kräfte des Geistes.“ [2])

Als Gegenstände des Unterrichts empfiehlt er die sieben freien Wissenschaften, außerdem aber Poetik, Zeichenkunst, Perspektive, Physik, Medizin und Jurisprudenz. Doch soll nicht jeder alles lernen, sondern jeder seiner Begabung entsprechende Wissenschaften sich aussuchen[3]).

Das Ideal ist für alle nicht ein klösterliches, nicht einseitige geistige, sondern beiderseitige, körperliche und geistige Tüchtigkeit. Besonders aber, noch mehr als andere, sollen die Fürstensöhne zur Vorbereitung auf den Krieg ihren Körper ausbilden und an Mühen gewöhnen[4]). Die studia liberalia überhaupt sind diejenigen, „durch welche der Körper oder der Geist zu allem Guten befähigt wird“ [5]). Nächst der Tugend sind Ehre und Ruhm der Lohn für den Gebildeten[6]).

Dies alles, besonders die letzten, sind durchaus antike Gedanken. Sein Hauptgewährsmann ist wohl ARISTOTELES, den er öfter zitiert, von dem er die Forderung des Zeichenunterrichts ausdrücklich entlehnt[7]), doch nennt er neben ihm auch PLATO, CICERO, HORAZ und andere.

LIONARDO BRUNI (Leonardus Aretinus), der Staatskanzler von Florenz, der Historiker seiner Vaterstadt, der

---

[1]) Vgl. P. BARTH in Vierteljahrsschrift, 28. Jahrgang (1904), S. 321 f.
[2]) A. a. O. S. 639.
[3]) S. 649—655.
[4]) S. 661 f.
[5]) S. 637.
[6]) A. a. O.
[7]) A. a. O. S. 650.

sie in elegantem Latein feierte, während die beiden älteren VILLANI italienisch schrieben, der erste der Italiener, der gründlich Griechisch lernte, der berühmte Übersetzer griechischer Werke[1]), der Freund POGGIOS, des eifrigen Handschriftensammlers, und des humanistischen Staatsmannes SALUTATO, hat sich vor allem für die heidnischen Autoren und für ihre Verwendung im Unterrichte ausgesprochen. Seine Schrift De studiis et literis tractatulus, an ISABELLA (oder BAPTISTA) VON MALATESTA gerichtet[2]), ist gewiß nicht viel jünger als die VERGERIOS. Er verachtet die gewöhnliche verworrene Bildung, die jetzt die Theologen genießen. „Es ist eine Schande, wie wenig die Gelehrten jetzt von (der alten) Literatur verstehen", im Gegensatz zu LACTANTIUS, HIERONYMUS und AUGUSTINUS, die in der Theologie und in der Kenntnis der (heidnischen) Literatur gleich groß waren[3]). Nur die besten lateinischen Autoren von anerkannter Schreibtweise sollen gelesen werden, „alles unkundig und unkorrekt Geschriebene ist ein Unglück und ein Flecken für unsern Geist" (S. 4). Am höchsten preist er CICERO: „Was für ein Mann, unsterblicher Gott! Welche Beredsamkeit, welche Fülle! Wie vollkommen ist er in der (Kenntnis der) Literatur!" (S. 5). Von den Christen ist LACTANTIUS der beredteste. Nach CICERO kommt „die Zierde und Wonne unserer[4]) Literatur, LIVIUS", dann SALLUSTIUS und andere Dichter und Prosaiker. „Mit diesen soll man sich erfüllen und nähren und, so oft man etwas zu sagen oder zu schreiben hat, kein Wort gebrauchen, das man nicht vorher bei einem von ihnen gefunden hat" (S. 5.) Auch ist lautes Lesen der Prosaiker nötig, damit man des Rhythmus, der auch in der Prosa nicht fehlt, gewahr werde. Von den Stoffen, die mit der Sprache immer zugleich zu

[1]) Vgl. VOIGT, I, S. 226, 394 f.; II, S. 163.

[2]) Ich zitiere sie nach der Ausgabe, die A. ISRAEL (Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts, VI, Zschopau 1880) nach dem Drucke von Leipzig 1496 veranstaltet hat.

[3]) A. a. O. S. 3 f.

[4]) Man beachte immer, daß den italienischen Humanisten die römische Literatur eine vaterländische ist!

lernen sind, stellt er neben die christliche Theologie, die aber nur aus den alten Autoren, besonders aus AUGUSTINUS, zu schöpfen ist, die heidnische Philosophie, die Geschichte, besonders, aus nationalem Interesse, die römische (S. 9 f.). Alle antiken Dichter und Prosaiker verteidigt er endlich gegen den Vorwurf, daß sie viel Schlechtes, besonders Buhlschaften und Verbrechen enthalten. Er meint, solches sei in der Minderzahl gegenüber den Beispielen guter Gesinnung, wie sie etwa HOMER in Penelopes Treue gegen Odysseus biete. Zudem seien die Liebeshändel bei den Alten erdichtet und oft allegorisch zu deuten; die vielen Verbrechen aber und Buhlschaften, die in der Bibel vorkommen, seien wahr. Wenn man trotz diesen die Bibel lese, so müsse man erst recht die heidnischen Dichter lesen (S. 14 f.) Zu ihrer Verteidigung übersetzte BRUNI auch die Rede des heiligen Basilius über den Nutzen des Studiums der heidnischen Schriftsteller ins Lateinische [1]). Dieselbe Verteidigung der alten Autoren finden wir später bei AENEAS SYLVIUS in seiner Schrift de liberorum educatione [2]); er beruft sich außerdem auf den Vorgang des Apostels Paulus, der heidnische Dichter gelesen haben müsse, da er im Briefe an Titus einen Vers des EPIMENIDES, anderswo einen Vers des MENANDER zitiere [3]).

Solche Schätzung der Alten, wie sie LIONARDO BRUNI, und solche Tendenz zur Weltlichkeit der Erziehung, wie sie VERGERIO zeigt, waren die natürliche Haltung der Humanisten, die durch die neue Kenntnis der Alten und durch die neue Lebensanschauung gegeben war. Aber sie wurden in dieser Haltung auch noch bestärkt durch zwei pädagogische Theoretiker des Altertums, die damals entdeckt wurden. Im Jahre 1415 oder 1416 fand POGGIO das ganze Werk QUINTILIANS de institutione oratoria [4]), das ja zur Beredsam-

[1]) Vgl. VOIGT, II, S. 164.
[2]) Er war unter dem Namen Pius II. Papst von 1458 bis 1464. Seine pädagogische Schrift ist vorher geschrieben.
[3]) Vgl. Aeneae Sylvii, Pii Pontificis, De liberorum educatione (Opera Basileae 1571, S. 966—992), S. 982 f.
[4]) Vgl. VOIGT, I, S. 238 f.; II, S. 354.

keit, also zu einer humanistischen Kunst zu führen versprach und darum begeistert aufgenommen wurde. Es gibt bekanntlich vielfach, besonders im ersten Buche, allgemeine, nicht bloß auf den Redner bezügliche Vorschriften über Erziehung. Nicht lange darauf wurde auch die dem PLUTARCH zugeschriebene Schrift „über die Erziehung der Kinder“ bekannt. Denn PLUTARCHS Bücher gehören zu den frühesten, die durch Übersetzung dem Abendlande vertraut wurden [1]).

Beide Autoren, PLUTARCH und QUINTILIAN, befinden sich in einer ähnlichen Orientierung wie die Humanisten. Beide wünschten in der eigentlichen Erziehung, in der Bildung des Willens, einen anderen Weg eingeschlagen als den bisher befolgten. Sie verwarfen ganz und gar die Methode des Prügelns, die in der Blütezeit der antiken Republiken die wesentliche war [2]). Auch die Humanisten mußten ja, im allgemeinen gegen die klösterliche Erziehung gerichtet, die in dieser übliche Prügelstrafe, die, wenn nicht die Seele, doch der Mechanismus der klösterlichen Zucht war, folgerichtig verwerfen. Während aber VERGERIO bloß einen zu hohen Grad der Strenge verbietet, äußert sich MAFFEO VEGIO (Maffeus Vegius), obgleich religiös und kirchlich gesinnt, unter dem Einflusse QUINTILIANS viel bestimmter: „(die Knaben) sollen nicht mit Schlägen gezüchtigt werden“ [3]), und begründet dies, wie QUINTILIAN, damit, daß es „Sklaven, nicht freien Menschen zukomme“ (geschlagen zu werden) [4]). Wie QUINTILIAN, will er an Stelle der Schläge die Erweckung des Ehrgeizes setzen [5]). Daß im Alten Testament so sehr das Schlagen empfohlen wird, erklärt er aus der in der Bibel bezeugten Hartnäckigkeit der Juden, hält es aber auch

[1]) Vgl. VOIGT, II, S. 177 f.

[2]) Vgl. P. BARTH in der Vierteljahrsschrift 28. Jahrgang (1904), S. 329, 414, 420.

[3]) Vgl. MAFFEUS VEGIUS, De educatione liberorum et eorum claris moribus libri sex, Paris 1511, I, Kap. 16. Entstanden ist diese Schrift wohl um 1450.

[4]) QUINTILIAN, inst. or. I, 3, 13: quia deforme atque servile est (caedi); MAFFEUS VEGIUS: „Servis enim ea, non liberis hominibus conveniunt.“

[5]) Vgl. QUINTILIAN a. a. O., I, 2. § 22—26; MAFFEUS VEGIUS a. a. O. und II, Kap 8—10.

dagegen für unwirksam und ermahnt, lieber des heiligen Paulus Weisungen zur Milde zu befolgen[1]). Diese Anleihe bei QUINTILIAN kehrt nun bei allen humanistischen Pädagogen wieder, bei FRANCESCO FILELFO[2]), bei AENEAS SYLVIUS[3]) und bei BATTISTA GUARINO dem jüngeren, dem Sohne des großen praktischen Pädagogen gleichen Namens[4]).

Was aber nicht die eigentliche Erziehung, sondern den Unterricht betrifft, und zwar zunächst den Stoff des Unterrichts, so waren auch hierin die Humanisten in einer ähnlichen Lage wie die hellenistischen Pädagogen. Beiderseits blickte man auf eine reiche Literatur der Vergangenheit zurück. PLUTARCH betrachtet die griechischen Dichter, Historiker und Redner, QUINTILIAN außer diesen auch die römischen als die Nahrungsquellen für den jugendlichen Geist, die das erste und wichtigste Unterrichtsfach, die „Grammatik“, dem Zögling eröffnen sollte. Und zum großen Teile dieselben Werke sind auch für die Humanisten Gegenstand der Verehrung, in der sie nun durch PLUTARCH und QUINTILIAN bestärkt wurden.

Das zweite Fach der hellenistischen Erziehung war die Rhetorik. PLUTARCH gibt die Vorschrift, daß junge Leute nie aus dem Stegreif reden sollen, eine Vorschrift, die sich dem Zusammenhange nach nicht bloß auf politische oder gerichtliche Reden, sondern auch auf den privaten, geselligen

---

[1]) A. a. O. I. Kap. 17.

[2]) In seinem über Kindererziehung handelnden Briefe an Matthias Trivianus, den Erzieher des Giangaleazzo Sforza in Mailand. Vgl. HARTFELDER a. a. O. S. 30.

[3]) A. a. O. S. 967. Er beruft sich auf QUINTILIAN mit wörtlicher Anlehnung und auf PLUTARCH. Übrigens schreibt Aeneas an Ladislaus Postumus, Herzog von Österreich, König von Ungarn und Böhmen, der, zehn Jahre alt, selbst erzogen wird, so daß es sehr seltsam klingt, wenn er z. B. sagt (S. 969): „In bezug auf den Liebesgenuß muß man mehr einen Jüngling als einen Knaben (eben diesen Ladislaus) warnen“, und dann doch vor diesem Knaben über die Pflichten der Lehrer sich verbreitet.

[4]) De ordine docendi et studendi, S. 67 f. Ich zitiere nach der Ausgabe Jena 1704 mit Vorrede von B. G. STRUVE. GUARINO fügt noch hinzu, daß die Furcht vor Schlägen zu Täuschungen verleitet, indem die Schüler ihre schriftlichen Arbeiten von anderen machen lassen.

Verkehr bezieht[1]). Und bei QUINTILIAN ist ja die Beredsamkeit das Ziel der ganzen Erziehung. Auch diesem Ziele kam die Tendenz der Humanisten entgegen, die ja seit PETRARCA nicht bloß „Dichter", sondern auch „Redner" von Beruf sein wollten. Seit VEGIO wird darum die Vorschrift PLUTARCHS wiederholt. Er sagt[2]): „die Knaben sollen in Maß gehalten werden, damit sie sich gewöhnen, weder aus dem Stegreif noch nach allzulanger Vorbereitung zu reden. Denn im zweiten Falle droht abergläubische Selbstüberschätzung, im ersten leichtsinnige und eitle Geschwätzigkeit, sowie lächerliche und unbescheidene Verwegenheit zu entstehen." AENEAS SYLVIUS schreibt an den König Ladislaus dasselbe[3]): „Wenn ein Lehrer den Schüler aus dem Stegreife reden läßt, so schafft er die Gefahr äußerster Schwatzhaftigkeit. Ich will nicht, daß dir als einem Knaben zu große Freiheit des Redens gewährt werde."

Das dritte Fach der hellenistischen, enzyklopädischen Bildung war die Philosophie. PLUTARCH verlangt, daß ihr Studium zur Hauptsache des Unterrichts gemacht werde. Er vergleicht sie mit dem Kyniker BION der Königin Penelope, der Gattin des ODYSSEUS, alle anderen Zweige der Wissenschaft bloß den Dienerinnen derselben[4]). Und QUINTILIAN hält die Moralphilosophie für einen notwendigen Teil der Rhetorik, da der Redner ein sittlich guter Mann sein müsse[5]). Darum wird die Philosophie auch für den humanistischen Unterricht gefordert. VEGIO[6]) findet in ihr die „Lehrmeisterin unseres Lebens", indem er sich mit QUINTILIAN auf die Moralphilosophie beschränkt. Dasselbe tut am Schlusse seiner

[1]) Vgl. seine Schrift „über die Erziehung der Kinder", Kap. 9. Das vorangehende Zitat aus EURIPIDES spricht vom „engen, trauten Freundeskreise".

[2]) A. a. O. II, Kap. 13.

[3]) A. a. O. S. 974.

[4]) A. a. O. Kap. 10. Von diesem Vergleiche stammt wohl die bekannte Bezeichnung der Philosophie als „der Königin der Wissenschaften".

[5]) Vgl. P. BARTH im 28. Jahrgang (1904) der Vierteljahrsschrift, S. 419.

[6]) A. a. O. III, Kap. 8.

Schrift AENEAS SYLVIUS. GUARINO[1]) wünscht ebenfalls mit Berufung auf QUINTILIAN philosophischen Unterricht. Zuerst sollen die Zöglinge CICEROS moralphilosophische Schriften fleißig lesen, dann nicht bloß ARISTOTELES' Ethik, sondern auch die „bewährtesten Dialektiker", also die Logiker, „auswendig lernen", zuletzt PLATO, die Quelle CICEROS, gründlich kennen lernen.

Mit dieser Betonung der Ethik hängt zusammen, daß überall von den Humanisten die Erlernung von Sentenzen der Dichter, Historiker und Philosophen als Erziehungsmittel gerühmt wird[2]). Denn solche Sentenzen enthalten ja immer einen Beitrag zur Lebensweisheit. AENEAS SYLVIUS rät, daß der Zögling täglich Verse oder bedeutungsvolle Sentenzen aus berühmten Autoren dem Gedächtnis einpräge[2a]). GUARINO wünscht, daß die Schüler aus den Autoren über jeden der verschiedenen Gegenstände sich Sentenzen sammeln[3]). Besonders TERENZ und JUVENAL sind seiner Meinung nach dafür sehr ausgiebig. Wer diese beiden bereit hat, besitzt die Fähigkeit, über alles schmuckvoll zu reden und eine Sentenz beizubringen[4]).

Was aber die Methode des Unterrichts betrifft, so ist besonders QUINTILIAN bemüht um ein Verfahren, das den Kindern die Studien angenehm macht. Die gleiche Tendenz bekennt FILELFO[5]). Schon das Lesenlernen will QUINTILIAN ja vom Spiele unterstützt wissen, indem er den Kindern elfenbeinerne Buchstaben in die Hand gibt[6]). Diese Maßregel findet sich bei FILELFO wieder[7]). Für die spätere Zeit wünscht QUINTILIAN, daß der Unterricht, um durch Abwechslung angenehm zu wirken, verschiedene Fächer gleichzeitig umfasse. Dieselbe Forderung erheben VEGIO[8]) und

[1]) A. a. O. S. 84 f.
[2]) Vgl. VEGIO II, Kap. 19. [2a]) A. a. O. S. 975.
[3]) A. a. O. S. 87.
[4]) A. a. O. S. 82.
[5]) Vgl. HARTFELDER, S. 31.
[6]) Inst. or. I, 1, § 26.
[7]) Vgl. HARTFELDER, S. 30.
[8]) A. a. O. II, Kap. 20.

AENEAS SYLVIUS[1]). Für den Erfolg des Unterrichts hält QUINTILIAN wie PTUTARCH das Gedächtnis für wesentlich. Aber während PLUTARCH nur die Mnemotechnik empfiehlt, also künstliche Gedächtnishilfe, weiß QUINTILIAN außer dieser auch die natürlichen Erleichterungen des mechanischen Lernens und die Vorteile des judiziösen Gedächtnisses anzugeben. Die humanistischen Pädagogen wiederholen die Empfehlung der Übung des Gedächtnisses, sowohl VEGIO[2]) als AENEAS SYLVIUS[3]) und GUARINO[4]), ohne freilich so weit wie ihr Meister in Einzelvorschriften einzugehen.

Aus der großen Wichtigkeit, die QUINTILIAN dem Gedächtnis beimißt, folgt die Befürwortung des frühen Anfangs des Unterrichts. Er sagt: „Verlieren wir also nicht gleich die erste Zeit! Um so weniger, weil die Elemente der Bildung nur durch das Gedächtnis zustande kommen, das bei den Kleinen nicht bloß vorhanden, sondern sogar in diesem Alter sehr treu ist und alles sehr festhält.“ Er verwirft die Ansicht, die erst mit dem siebenten Lebensjahre den Unterricht beginnen will. Vielmehr soll schon die Amme nicht bloß nach pädagogischen, sondern auch nach didaktischen Rücksichten gewählt werden. Sie soll nicht bloß sittlich gut sein, sondern auch richtig sprechen[5]). VEGIO folgt hierin seinem klassischen Gewährsmann nicht, sondern hält mit den anderen antiken Pädagogen am beginnenden siebenten Lebensjahre für den Anfang des Unterrichts fest[6]). AENEAS SYLVIUS[7]) hingegen wiederholt QUINTILIANS Forderung, der sich, wie wir noch sehen werden, auch spätere Humanisten anschließen.

Durch die große Autorität, die PLUTARCH und QUINTILIAN wegen der Ähnlichkeit ihrer Tendenzen mit den humanistischen erlangten, erklärt es sich auch, daß in dem neuen

[1]) A. a. O. S. 991.
[2]) A. a. O. II, Kap. 12.
[3]) A. a. O. S. 975 f.
[4]) A. a. O. S. 69.
[5]) Vgl. QUINTILIAN, Inst. or, I, 1, § 4 f. und § 15–20.
[6]) A. a. O. II, 2.
[7]) A. a. O. S. 972.

Erziehungsplane der Humanisten die antike Gymnastik zurücktritt. Denn diese war ja zu PLUTARCHS und QUINTILIANS Zeit längst nicht mehr lebendig. Bei PLUTARCH ist noch ein dürftiger Rest von ihr als freiwillige Übung übrig, das Speerwerfen[1]; QUINTILIAN erwähnt sie gar nicht. Die humanistischen Pädagogen sprechen darum von Gymnastik nur, wo es sich um die Erziehung eines Fürsten handelt. So AENEAS SYLVIUS, da er an einen König schreibt. Er will aber keineswegs die antiken Leibesübungen erneuert wissen, sondern vielmehr aus dem königlichen Knaben einen Bekämpfer der Türken machen und schreibt die Vorbereitung zu einem solchen Kriege vor, besonders das Bogenschießen[2]. Die Gymnastik des klassischen Hellenentums fand erst Beachtung, als die humanistische Bewegung in Italien ihren Höhepunkt längst überschritten hatte. Der venetianische Arzt HIERONYMUS MERCURIALIS war es, der in seinen de arte gymnastica libri sex 1569 eine aus den Quellen geschöpfte Darstellung des hellenischen Fünfkampfes gab und seine Wiedereinführung für die Erwachsenen nicht minder als für die Kinder empfahl[3]. . Für die Praxis trug sein Buch in Italien keine Früchte mehr.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß die hier entwickelten pädagogischen und didaktischen Theorien auch bald auf die pädagogische Praxis einwirkten. Die älteren Generationen der Humanisten verachteten, wie wir gesehen haben, den Betrieb der Wissenschaften, den die Universitäten pflegten und, nahmen nur selten und vorübergehend ein Lehramt an einer Hochschule an[4]. Viel weniger hören wir in Italien von der Erwiderung dieser Verachtung, da alle Italiener, auch die Magister der Scholastik, an der antiken Literatur ein patriotisches Interesse hatten. Darum drang

---

[1]) Vgl. a. a. O. Kap. 11.
[2]) A. a. O. S. 968.
[3]) Vgl. W. KRAMPE, Die italienischen Humanisten und ihre Wirksamkeit für die Wiederbelebung gymnastischer Pädagogik, Breslau 1895, S. 109 f., 112 f.
[4]) Vgl. VOIGT, I, S. 340; II, S. 49—52.

diese gegen Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts in alle Universitäten ein[1]) und herrschte in ihnen unbeschränkt, bis die Jesuiten zur Durchsetzung ihres Programms eine Beschränkung bewirkten.

Nicht geringer war die Umwandlung, welche die Mittelschulen erfuhren. Viele derselben waren, wie im übrigen Europa, klösterlich, viele zu einem Dome gehörig, viele aber, verhältnismäßig mehr als in anderen Ländern, unter der Leitung der Stadtgemeinden. Diese letzten waren wohl weniger vom klösterlichen Geiste beherrscht als die anderen beiden Arten. Und es erhoben sich nun praktische Pädagogen, die diesen Geist überhaupt verbannten. So VITTORINO RAMBALDONI von Feltre (1378—1446), der in Mantua die Söhne des Markgrafen zusammen mit anderen Knaben zu erziehen hatte, auf einer Medaille, die ihm zu Ehren geprägt wurde, „omnis humanitatis pater" genannt[2]). Der Name, den seine Schule bei den Bürgern hatte, „Casa Giocosa, Haus des Frohsinnes", bezeugt den neuen Geist, der hier herrschte[3]). Der Körper, an den das Kloster nie dachte, wurde zwar nicht durch antike Gymnastik, aber durch Turnspiele ausgebildet[4]). Die Zucht wurde nicht durch Schläge, sondern durch freundliche Mahnung gehandhabt. Von den römischen Prosaikern ließ er CICERO am meisten lesen, aber auch LIVIUS und QUINTILIAN, von den römischen Dichtern VERGIL, die Elegiker dagegen nicht wegen der Bedenklichkeit ihrer Stoffe, von den Griechen HOMER und HESIOD, aber auch schon die tragischen Dichter. Das echt humanistische Auswendiglernen von Sentenzen oder schönen Stellen der Dichter pflegte er eifrig[5]). OGNIBENE DA LONIGO wurde sein Nachfolger in der Giocosa[6]).

VITTORINOS Zeit- und Berufsgenosse war BATTISTA GUARINO aus Verona (1370—1460), gleich ihm Schüler des Humanisten

[1]) Z. B. in die Universität zu Rom. Vgl. BURCKHARDT, I, S. 228.
[2]) Vgl. VOIGT, I, S. 543.
[3]) Vgl. VOIGT, I, S. 535 ff. und BURCKHARDT, I, S. 229 ff.
[4]) Vgl. VOIGT, I, S. 539.
[5]) Vgl. VOIGT, I, S. 541.
[6]) Vgl. VOIGT, I, S. 543.

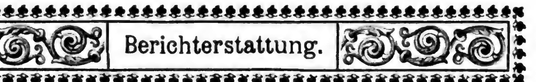
Giovanni da Ravenna [1]), aber des Griechischen kundiger als Vittorino. Er hatte es — seiner Armut wegen als Diener — bei Manuel Chrysoloras in Byzanz gelernt, den er tief verehrte und laut rühmte [2]). Wie Vittorino in Mantua, hielt er in Ferrara eine berühmte Schule nach denselben Grundsätzen [3]). Wie sehr er von der mittelalterlichen Methode abwich, geht daraus hervor, daß er nach eigenen Kompendien lehrte, in denen alles Überflüssige und Verwirrende der alten Grammatiken weggelassen war [4]), auch Chrysoloras' griechische Grammatik zu einem Schulbuche umarbeitete [5]).

Den Schulen Rambaldonis und Guarinos näherten sich alle städtischen Lateinschulen in Italien in ihrem Lehrplane und in der Art der Erziehung, bis auch in ihnen die durch die Jesuiten bewirkte Reaktion sich geltend machte.

Diese ganze humanistische Umwandlung der Erziehung aber war sozialer Natur. Sie war die Folge einer geistigen Umwandlung in der Gesellschaft. Denn nicht jede soziale Veränderung ist ökonomischen oder politischen Ursprungs. Freilich trug nun ihrerseits wieder die neue Erziehung viel bei, um die neue Weltanschauung, aus der sie hervorgegangen war, in den Gemütern zu befestigen. Die Erziehung ist selten die Mutter, immer aber die unentbehrliche Amme eines neuen geistigen Lebens.

---

[1]) Vgl. Voigt, I, S. 218.
[2]) Vgl. Voigt, I, S. 231 f., 344 f.; II, S. 114.
[3]) Vgl. Voigt, I, S. 440 f., Burckhardt, I, S. 232 ff.
[4]) Vgl. Voigt, I, S. 551 ff.; II, S. 376.
[5]) Vgl. Voigt, II, S. 381.



I.

Besprechungen.

Max Schinz, Die Moralphilosophie von Tetens. Leipzig 1906, Teubner. 152 S.

Die Moralphilosophie von Tetens, eine Synthese von Hume und Leibniz, hatte zur Zeit ihres Erscheinens nicht die ihr gebührende Beachtung gefunden, weil bald darauf die Hauptwerke Kants erschienen waren. Verf. will sie daher noch nachträglich zu Ehren bringen.

Ein großes Verdienst des Tetens besteht darin, daß er bei der Ausgestaltung seiner Moralphilosophie die Empfindungen als eine selbständige Klasse elementarer Bewußtseinsvorgänge unterschied, während die Engländer bis dahin mit komplexen Größen, wie Leidenschaften und Affekten, operiert hatten. Die Gefühle im heutigen Sinne nennt er Empfindnisse.

Verf. verbreitet sich in eingehender und zugleich kritischer Weise zunächst über die Psychologie des Tetens. Er behandelt: Die Reproduzibilität der Empfindnisse. Ursprüngliche und abgeleitete Empfindnisse. Über die rührende Kraft der Empfindungen und Vorstellungen. Wesen und Bestandteile der Aktion. Die Reproduzibilität der Aktion. Die Sympathie. Da die hier niedergelegten Gedanken zur Begründung der nachfolgenden Moralphilosophie von Bedeutung sind, so sei ihre Lektüre dem Leser empfohlen. Wir beschränken uns auf den letzten Abschnitt: Die Erfordernisse der freien Handlung. Zwei Merkmale führt Tetens als hierzu erforderlich an: erstens die größere Unabhängigkeit des tätigen Wesens von äußeren Dingen, die Selbstbestimmung, Selbstmacht der Seele über sich, zweitens die Verbindung mit der Vernunft und höheren Denkkraft, wodurch die Seele befähigt wird, Handlungen zu unterlassen oder auf andere Weise zu vollbringen. Bezüglich des ersten Merkmals werden mehrere Stufen unterschieden. Tetens beschreibt zunächst eine Anzahl Vorgänge, welche zur Freiheit nur indirekt in Beziehung stehen, indem sie die Seele in den Zustand reger Wirksamkeit versetzen. Die nächst höhere Stufe bildet die erweckte Selbsttätigkeit. Mit der Vorstellung des Objekts einer Handlung verbindet sich ein reproduziertes Lustgefühl und erzeugt gewisse Spannungsgefühle. Hierzu tritt dann der Entschluß als eine aus dem Innern kommende Selbsttätigkeit. Verf. zeigt, daß Tetens mit dem, was er hier unter Freiheit versteht, nicht das Richtige getroffen hat. Die dritte Stufe ist die völlige Selbsttätigkeit. Auch was Tetens bei der Behandlung des zweiten Merk-

mals sagt, enthält manches Unzutreffende. Die Größe der Freiheit und damit auch die Moralität entspricht nach ihm der Summe der tätigen Kraft und des Vermögens zum Gegenteil. Diese Summe von beiden macht die ganze reelle physische Größe der freien Kraft in dem handelnden Wesen aus. Dies ist die absolute Größe der Freiheit. Man kann aber auch die relative Größe messen. Diese besteht in dem Verhältnis der beiden entgegengesetzten Vermögen zueinander. Sie ist „um so größer, je größer das Vermögen zum Gegenteil in Beziehung auf das Vermögen ist, welches sich wirklich äußert."

Wenden wir uns nun dem eigentlichen Kern des Buches zu! Tetens unterscheidet absolute und relative Werte. Mit Rücksicht auf alle Kräfte und Vermögen des Leibes und der Seele besitzt der Mensch einen inneren absoluten physischen Wert. Soweit diese Realitäten zu Gegenständen des Gefühls werden, also Güter und Übel bedeuten, haben sie auch inneren respektiven Wert. Sofern aber die Realitäten des Menschen auch für andere Menschen Bedeutung haben, besitzt der Mensch auch äußeren oder relativen Wert. Der absolute Wert entspricht dem Selbstzweck der sittlichen Persönlichkeit. Das andere Moralprinzip ist die individuelle und allgemeine Glückseligkeit. Tetens hat also zwei moralische Wertschätzungen nebeneinander. Die körperlichen Vollkommenheiten sind keine absoluten Werte für den Menschen, weil sie etwas Zusammengesetztes sind, wohl aber die seelischen Realitäten: umfassender entwickeltes Gefühls-, Vorstellungs- und Willensleben, von denen das letztere das bedeutendste ist. Daher das erste Prinzip der Moral: „Mensch, erhöhe deine Selbstätigkeit!" Darin liegt die Erhöhung der Menschheit. Es gibt eine niedere und eine höhere Stufe der Tugend: 1. Die Gutartigkeit der Triebe und Begierden, die Rechtschaffenheit der Gesinnung. 2. Die Herrschaft der Seele über sich, das selbständige Vermögen, die Kräfte, Triebe und Bestrebungen mit innerer Freiheit zum Ziele zu lenken. Es ist dies das Handeln aus Pflicht. Die erste Stufe hat einen relativen, die zweite einen absoluten Wert. Sofern auch die erste Stufe erworben, also erkämpft wird, besitzt sie höheren Wert. Die natürliche Gutmütigkeit ist nur der Körper, nur das Vehikulum der Tugend. Bosheit ist Schwäche an Selbsttätigkeit. Die relativen Vollkommenheiten beziehen sich auf einen nachfolgenden Glückseligkeitszustand. Dies ist bei den absoluten Vollkommenheiten nicht der Fall. Die Glückseligkeit besteht im Überwiegen der Lustgefühle über die Unlustgefühle. Zur passiven Lust muß aktive kommen, welche aus der Tätigkeit erwächst. Für Tetens lautet die Frage: Wie wird die Tätigkeit lustvoll? Vom Naturtrieb kann man nur mit einer Einschränkung sagen, er gehe auf Glückseligkeit. Denn er zeigt uns an und für sich noch nicht die richtigen Objekte, welche unserer Natur die angenehmsten sind. Tetens ist der Ansicht, daß, je mehr der Mensch vervollkommnet ist, er einer desto größeren Glückseligkeit fähig werde. Tugend entsteht nach ihm in der Weise, daß die Vorstellungen von dem Effekt der einzelnen sittlichen Handlungen verbunden mit den entsprechenden Lustgefühlen sich nach rückwärts alle mit derselben Vorstellung assoziieren, nämlich der Vorstellung der sittlichen Handlung selbst. An diese Vorstellung als einen gemeinsamen Mittelpunkt legen sich reproduzierte Lustgefühle an, indem die Effektvorstellungen wegfallen.

Erfurt. C. M. Giessler.

O. Werner, Lebenszweck und Weltzweck oder die zwei Seinszustände. Leipzig 1907, Haberland. 274 S.

Die von uns wahrgenommenen Dinge täuschen uns nicht, sondern sie offenbaren den Sinnesorganen ihr wirkliches Wesen in einer der materiellen Beschaffenheit derselben entsprechenden Weise. Für das, was ein Ding ist, kommen jedoch nur seine inneren Beziehungen in Betracht. Die Körper nun werden in ihrer Natur und Erscheinung stets mitbedingt von einem urkörperlichen Etwas, das als Kraft bezeichnet werden kann, und das sehr häufig als Wärme sich entpuppt. Schon Helmholtz führt den Stoff auf Materien mit unveränderten Kräften (unvertilgbaren Qualitäten) zurück. Es sind einfache Wesenheiten, Dinge für sich. Kräfte also bilden die inneren Beziehungen des Körperlichen. Im Grunde genommen gibt es nur eine Kraft, welche in verschiedener Form auftritt. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft aber gilt nach Verf. nur für tote Körper, weil es sich auf äußere Beziehungen erstreckt. Er bemüht sich, dieses Gesetz für lebende Körper zu entkräften, indem er zu beweisen sucht, daß die kalorimetrischen Versuche, welche die Frage nach diesem Verlust zum Gegenstande haben, gar nicht nötig gewesen seien. Nie erhalten wir völlig und rein die Wärme aus dem, was der Körper empfangen hat. Verf. spricht daher von einem „Verschwinden der Kraft aus der Erscheinung“. Und diese Annahme bildet den Kernpunkt, auf welchen die nun folgenden philosophischen Auseinandersetzungen gegründet werden.

Nichts kann wirklich verschwinden, sondern sich höchstens umwandeln. Für den vorliegenden Fall ist anzunehmen, daß das Sein aus dem diesseitigen Zustand in den jenseitigen übergeht, daß nämlich ein Teil dieser Körperwärme zur Basis für bewußte seelische Vorgänge wird. Aus der im Diesseits uns anhaftenden Stofflichkeit ersteht uns ein Hindernis des Schauens, des Verfolgens der Fäden unserer Beziehungen ins Ungemessene. Den jenseitigen seelischen Inhalt erwerben wir uns durch diesseitige Denkarbeit. Im Jenseits gibt es nur fertige Tatsachen. Wir haben dabei nur die Rolle des Schauens. Wohl aber wächst der Überblick über das Ganze und die Vertiefung in das Einzelne. Auch das tierische und pflanzliche Sein haben Anspruch auf die jenseitige Welt. Jedes Geschöpf schaut dort nach seiner eigenen „kreatürlichen“ Art.

Leben entsteht nicht aus Totem, sondern umgekehrt läßt das Lebendige Totes zurück. Das Leben bildet eine Kette, deren erster Ursprung sich dem Blick entzieht. Der Stoff verdichtet, verstofflicht sich immer mehr und mehr. Das Leben kann also nichts Stoffliches gewesen sein. Das Kennzeichen des Lebens ist die Bewußtheit. Als zum ersten Male Bewußtsein auftrat, trat das Sein aus sich heraus, ohne seine Einheit aufzugeben. Aber das Ziel, welchem das Sein zustrebte, war damit noch nicht erreicht. Zur vollen Bewußtheit gehörte nicht bloß das Bewußtsein, daß es sei, sondern auch, was es sei. Es mußte also der ersten Heraussetzung noch eine zweite folgen.

Von dem einstigen bewußten Sein ist dem stofflichen Sein nur noch ein Trieb übrig geblieben: der Trieb nach absoluter Unbeschränktheit, der Drang, sich selber alles zu sein. Mit fortschreitender Verstofflichung versiegt die Daseinskraft mehr und mehr. —

Obwohl Werner große Belesenheit auf naturwissenschaftlichem Gebiete zeigt, müssen doch seine Spekulationen mit großer Vorsicht

aufgenommen werden. Der größere Teil des Buches wendet sich überhaupt an „das Ahnen eines gläubigen Gemüts“. Immerhin dürften seine Phantasiestücke über das Jenseits für viele interessant sein.

Erfurt. C. M. Giessler.

Wolfgang Schulz, Studien zur antiken Kultur. Heft II und III. Erste Hälfte. Altjonische Mystik. Wien und Leipzig 1907, Akademischer Verlag. 355 S.

Ein von wissenschaftlichem Geiste getragenes Werk, welches sich einem der interessantesten Teile der Philosophie widmet!

Bevor Verf. zur eigentlichen Behandlung seines Gegenstandes übergeht, macht er sich die Schwierigkeiten klar, welche dem Forscher hier entgegenstehen. Er findet sie zunächst im fragmentarischen Zustande des Überlieferten, sodann in der Schwierigkeit, die Lehren der Philosophie einheitlich zu verbinden, sie aus der Persönlichkeit des Systembegründers zu entwickeln und auf die Kultur ihrer Zeit zu beziehen, wobei es auch unerläßlich ist, aus einzelnen überlieferten Sätzen dominierende Gedanken zu entwickeln. Verf. weist darauf hin, daß für den Philosophen Methodenlehre und Logik eine nebensächliche Rolle spielen, und daß das Wegefinden die Hauptsache ist. Der Philosoph muß danach streben, „mit möglichst gemeinverständlichen, möglichst erweisbaren Sätzen letzte Erlebnisse auszusprechen“. „Philosophie ist der Ausdruck eines Innenlebens von Sätzen, welche wahr, d. h. erweisbar und deshalb gemeinverständlich sein sollen.“ Hierin liegt zugleich der Grund, weshalb Philosophie aus sich heraus Wissenschaft zeitigt: Die Philosophen „schaffen Wissen, um verstanden zu werden“. Umgekehrt findet die Wissenschaft durch ihre Methoden keine „großen Einsichten“, sondern durch Bemerkungen, welche „im Kopfe des Begnadeten plötzlich ein ganz neues System auslösten“.

Was nun das vorliegende Thema betrifft, so stimmen nach Verf. die Mystiker immer mehr miteinander überein, „je mehr sie sich in die Abgründe ihrer Gedanken versenken“. Und es ist die Aufgabe des Philosophiehistorikers, „in der Einheit, welche die Mystik in sich schließt, ein orientierendes Prinzip für die Geschichte der antiken Philosophie wie der Philosophen überhaupt nachzuweisen“. „Die Gesamtheit des von Leben, Lehre und Wirken eines Philosophen Überlieferten ist noch nicht dessen System“. Letzteres ergibt sich dadurch, „daß die erhaltenen Lehren miteinander organisch verbunden und als Einheit gegliedert werden“.

Nach solchen und anderen wichtigen Vorbemerkungen behandelt Verf. der Reihe nach die Philosophie von Thales, Anaximander, Anaximenes, Xenophanes, Alkmaion von Kroton und Parmenides. Den Schluß des Buches bilden Abschnitte über Biographisches, über Pythagorische Traditionen und über philosophische Systematik.

Erfurt. C. M. Giessler.

P. Beck, Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde. Bad Sachsa im Harz 1906, Hermann Haacke. 255 S. 6 M.

Die heutige experimentelle Psychologie ist in der Hauptsache Seelenchemie; sie faßt das Seelenleben als Verbindungen von Empfindungen und Elementargefühlen auf, vermag es aber so wenig verständlich zu machen, so wenig die Biologie den Bau eines Organismus lediglich durch chemische und physikalische Begriffe würde verständlich machen können. Diese berücksichtigt vielmehr die gesamten Lebensverhältnisse und die Entwicklung, erklärt den Bau eines Walfisches aus seinem Leben im Meere bzw. aus einem früheren terrestrischen Dasein. Das Objekt der Psychologie hat nun mit der Biologie weit mehr Verwandtschaft als mit der Chemie. So kann der Versuch aussichtsreich erscheinen, die Grundbegriffe der Biologie für die Psychologie fruchtbar zu machen. Insbesondere muß dem biologischen Begriffe der Lebensverhältnisse der psychologische Begriff der Gesamtlage des Bewußtseins nachgebildet und der Entwicklungsgedanke in umfassendem Maße herangezogen werden. Gesamtlage des Bewußtseins: beim ästhetischen und beim normalen Sehen z. B. befinden wir uns in verschiedenen Bewußtseinslagen. In der Konsequenz des Entwicklungsgedankens liegt es, daß die psychische Gesamtlage verschiedene Stufen durchwandelte. Solcher Stufen sind drei festzustellen: 1. Unvermögen Ich und Außenwelt zu unterscheiden; Instinkthandlungen, deren Subjekt die Art ist; Stufe der niederen Tiere. 2. Innere Nachahmung; Nachahmungshandlungen, deren Subjekt die Gemeinschaft ist; gesellige Tiere, Mensch. 3. Gegenüberstellung von Ich und Außenwelt; Vernunfthandlungen, deren Subjekt das Ich; der heutige Mensch. Wie die psychische Situation der Nachahmung uns noch am deutlichsten erkennbar ist aus der Sprache (Metapher, S. 9, 17) und der Mythologie (sogenannte Personifikation, S. 6 ff., 17), so ist die Urform des Bewußtseins, die sich also von der nachahmenden und vernünftigen Seele durch Abwesenheit aller Vorstellungen unterscheidet, uns bekannt in dem seelischen Verhalten des Menschen in den Momenten, in denen sein Handeln dem instinktiven Tun des Tieres gleicht oder doch nahekommt (S. 11). Solche Zustände sind der Heißhunger, die Wut, die Panik u. a. (S. 19): in solchen Momenten nehmen wir ein Objekt nicht in gewöhnlicher Weise als einen zur Außenwelt gehörigen Gegenstand wahr. Die Affekte sind nun freilich wohl immer, auch in den höchsten Zuständen der Erregtheit, von Vorstellungen begleitet, sie bieten also kein reines Bild des Urbewußtseins, sondern nur ein verwandtes, von den späteren Bewußtseinslagen affiziertes; ein wirklicher Rückfall in das Urbewußtsein hingegen ist der ekstatische Zustand. Vergleicht man die Ekstase mit einem alten meerbedeckten Kontinent, so sind die Affekte die aus dem Meere der Sitte und Vernunft hervorragenden, an die Urzeit erinnernden Inseln, die nicht mehr die alten Bergspitzen selbst sind, sondern durch das umgebende Meer vielfach verändert (S. 50).

Auf Grund einer kritischen Betrachtung der Selbstzeugnisse Ribots, Ekkeharts, Ang. Silesius, der Hl. Therese u. a. werden folgende Merkmale der Ekstase festgestellt: 1. Das Ichbewußtsein verschwindet; 2. das Bewußtsein von Raum und Zeit geht verloren; 3. es fehlen alle Vorstellungen und Begriffe. Letzterer Umstand hat zur Folge, daß eine adäquate Beschreibung der Ekstase ausgeschlossen ist; nur der philosophisch Gebildete wird sie als Identität von Objekt und Subjekt bestimmen; andere benutzen je nach Zeitanschauung und Bildungsgrad die weitverbreitete Unterscheidung einer sinnlichen und übersinnlichen Welt, bezeichnen sie etwa als Besessenheit durch

ein fremdes Ich statt als einen ichlosen Zustand. Unter den physiologischen Begleiterscheinungen weisen besonders die Empfindungen des Gleichgewichts, des Lichtes und der Hautmuskulatur auf einen Zusammenhang mit tierischen (marinen) Ahnen hin. — Diese entwicklungsgeschichtliche Erklärung der Ekstase erscheint mir als das prinzipiell Wichtigste an Becks Buch. Wenn der menschliche Körper gar nicht verstanden werden kann ohne beständige Bezugnahme auf die früheren Stadien der Entwicklung, so wird das bei der menschlichen Seele nicht anders sein. „Nicht nur Knochen und Muskeln, sondern auch die Beschaffenheit des Blutes und der Nerven ändern sich im Laufe der Entwicklung. Damit ist es aber auch höchst wahrscheinlich gemacht, daß die Form des Bewußtseins sich ändert" (S. 22). Vielleicht geht Beck dabei zu weit; so wenn er z. B. (S. 253 ff.) den jüdischen Propheten und Jesus ein Persönlichkeitsbewußtsein einfach abstreitet. Ob sich die menschliche Seele in ihren elementaren Fähigkeiten so sehr und so schnell verändert habe, ist doch wohl fraglich (vgl. P. Barth, Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2. A., 1908, S. 7). Aber vielleicht ergibt sich das aus weiteren Untersuchungen zur Stammesgeschichte der menschlichen Seele, die in der Richtung des Beckschen Gedankens unternommen werden müßten (Becks Buch über die Nachahmung ist mir leider nicht bekannt). Hinsichtlich der Beckschen Ekstasentheorie selber scheint freilich noch nicht alles spruchreif. Einmal stehen den vorzüglichen Ausführungen Becks über das Fehlen der Vorstellungen bzw. der Außenwelt im Bewußtsein der Pflanzen und niederen Tiere (S. 12 ff.) die gegenteiligen Ansichten anderer Forscher, insbesondere Francés in dessen sämtlichen Werken und in verschiedenen Aufsätzen in der Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre gegenüber; den höheren Tieren schreibt auch Beck Vorstellungen, wenn auch nicht Erinnerungen zu (S. 201). Aber auch angenommen, der Zustand der Ekstase und der des Bewußtseins eines niederen Organismus sei faktisch der gleiche, so ist damit der Rückfallcharakter der Ekstase zwar wahrscheinlich, aber nicht unbedingt erwiesen. Klarer wäre die Sache vielleicht geworden, wenn Beck der Kontinuität des Urbewußtseins oder, was dasselbe ist, des ekstatischen Bewußtseins vom niederen Organismus bis auf den Menschen mehr Aufmerksamkeit geschenkt hätte.

Aber auch wer aus diesen oder anderen Gründen den prinzipiellen Erörterungen Becks seine Zustimmung hat etwa versagen müssen, wird in den folgenden Kapiteln reiche Belehrung und vielseitige Anregung finden. Im dritten und vierten Kapitel wird das Verhältnis der Ekstase zur Religion behandelt und nachzuweisen versucht, daß das Neue und Wesentliche der höheren Religionen (Christentum, Islam, Buddhismus), wodurch sie sich von den bloßen Mythologien und Kultusreligionen unterscheiden, ekstatische Momente sind. Religion ist der seelische Zustand, der sich vom gewöhnlichen menschlichen Bewußtsein, das auf dem principium individuationis beruht, generell unterscheidet, indem er Atman ist, die Einheit von Ich und Nichtich oder das Gefühl der Abhängigkeit, d. h. der Zustand, in dem das Ich sich dem Unendlichen hingibt, als Einzeldasein verschwindet, um am Leben des Universums teilzunehmen. Je stärker also das ekstatische Moment, um so reiner die Religion. Im Christentum ist die Religion mit der Moral eng verwachsen, obwohl die Moral als soziale Erscheinung mit der Tendenz auf Vervollkommnung also Selbstbehauptung geradezu in einem gewissen Antagonismus zur

Religion steht. Die geschichtliche Entwicklung des ekstatischen Erlebens verläuft nach Beck folgendermaßen. In der altjüdischen Religion ist die Ekstase nur ein Mittel, die göttliche Hilfe herbeizuführen, im Prophetismus dient sie der Auswahl der Individuen, die den Willen der Gottheit verkündigen sollen. Der Inhalt der Religion wird erst in den letzten Jahrhunderten vor Christus durch sie beeinflußt, was sich am deutlichsten kundgibt in der Aufnahme der Idee der Unsterblichkeit, in der die Tatsache Ausdruck findet, daß der Fromme Erlebnisse gehabt hat, für die Zeit, Raum, Welt nicht vorhanden waren; in diese Reihe gehört Jesus, mehr noch Paulus, „Johannes" und der Gnostizismus, während die in der Welt sich einrichtende Kirche das ekstatische Moment auf Dogma und Mönchtum beschränkte. Der Protestantismus schob in seiner Diesseitigkeit und Lebensfreude auch dies ab, wie alles, was zur Aufhebung des Ich führt. „Die Kernlieder des Protestantismus könnten auch bei einem Höhenfest um 900 v. Chr. gesungen worden sein" (S. 183). Für Paulus war der Glaube: vom Geist erfüllt sein, Erlösung; für Luther: persönliches Vertrauen auf den gnädigen Gott, der die Sünden vergibt und so die „Sicherung des Selbstgefühls vor der Welt" bewirkt. Das stärkere Hervortreten des ekstatischen bzw. religiösen Erlebens sieht Beck begründet in dem Zerfall der festgefügten Volksverbände und im Erstarken des Individualismus (S. 181, 221). Die religiöse Anlage ist ja als rudimentärer Überrest einer uralten Zeit allen Menschen gemeinsam und also nur durch Vererbung übertragbar, nicht durch Nachahmung, also in ihrer Entwicklung von äußeren Verhältnissen abhängig. „Eine Geschichte der Religion — Religion als inneres Erlebnis gefaßt — gibt es nicht, ebensowenig wie es eine Geschichte des Hungers gibt," sondern nur eine Geschichte der wirtschaftlichen Verhältnisse und eine Geschichte der begrifflichen Deutungen des religiösen Erlebnisses (S. 180).

Wichtig wurde das ekstatische Erlebnis für die Entwicklung des Realitätsgedankens. Das primitive Denken kennt nicht die Begriffe „subjektiv objektiv"; es steht vielmehr ganz unter der Herrschaft des Realitätsbegriffs und unterscheidet so eine greifbare und ungreifbare (sinnliche und übersinnliche) Welt. Je mehr nun das Innenleben ekstatisch bestimmt ist, um so mehr nimmt jene übersinnliche Welt die charakteristischen Eigentümlichkeiten des ekstatischen Seins an, absolute Einheit und „Ewigkeit" (die Eleaten!). In den Ideen des einen, ewigen Seins liegt auch eine Wurzel des Substanzbegriffs, der bezeichnenderweise von Xenophanes bis auf Leibniz „religiös" bestimmt war. Die neuere Philosophie verzichtete auf den Realitätsgedanken und suchte die Welt durch den Gegensatz Ich—Nicht-ich zu erklären. Durch die hohe Wertung des Ichbewußtseins kam es zur Bildung des Bewußtseins der „Persönlichkeit" (S. 228, 234 ff). Darunter wird der einheitliche Zusammenschluß von spielenden Erneuerungen der psychischen Elemente der Vergangenheit verstanden, von ästhetischen, moralischen, religiösen, poetischen Gefühlen, die sämtlich ihre Wurzeln in der psychischen Situation der Vorfahren haben, jetzt im Kampf ums Dasein keine ernsthafte praktische Bedeutung mehr haben, und im Spiele (in der Poesie) ertragen werden, die aber mindestens nicht fehlen dürfen, wenn nicht das („wirtschaftliche") Ich als gemein, niedrig und roh gelten soll. In der Ekstase kann sich nun (so bei Fichte, S. 224) die Persönlichkeit vollständig zum „reinen Ich" erweitern, d. h. auflösen, indem das Ich das Nicht-ich aufnimmt. Eine enge Verbindung zwischen den Ideen Persönlichkeit und Ewigkeit

hat dagegen Schleiermacher hergestellt. „Das Erleben des Ewigen, in dem die Persönlichkeit aus sich selbst herauswächst und ihres Zusammenhangs mit dem Universum sich bewußt wird, ist der Höhepunkt des persönlichen Lebens“ (S. 250). Diese Persönlichkeitsreligion der Gegenwart übertragen die Theologen „mit staunenswerter Naivität“ in die Vergangenheit, ohne Berücksichtigung der Tatsache, daß das Seelenleben der Menschen sich in alter Zeit in ganz anderer Form vollzogen hat.

Es würde sich wohl lohnen, über verschiedene Punkte in diesen Kapiteln, etwa über den Religionsbegriff und über den bedeutsamen Versuch, das religiöse Gefühl aus der psychischen Beschaffenheit der menschlichen Ahnen herzuleiten, sich mit dem Verfasser auseinanderzusetzen. Doch müßte das in breiterer Weise, als hier angängig, geschehen. Den methodologischen Wunsch jedoch will ich nicht unterdrücken, der Verfasser möchte seine Erörterungen mehr gruppieren, so daß das, worauf es eigentlich ankommt, stärker hervortrete. Sein sonst sehr anschaulich geschriebenes, interessantes und wertvolles Buch würde dadurch noch klarer werden.

Schneeberg i. Erzgeb. Walther Regler.

A. Fouillée, Tempérament et Caractère, 3. éd. Paris 1901, F. Alcan. XX und 378 S.

— Les éléments sociologiques de la morale, 2. éd. Paris 1905, F. Alcan. XII und 379 S.

— Critique des systèmes de morale contemporains, 5. éd. Paris 1907, F. Alcan. XV und 411 S.

Die Bücher A. Fouillées verdienen eine besondere Beachtung in Deutschland, da er sich in vielen Beziehungen den deutschen Denkern der Vergangenheit und der Gegenwart, besonders Kant und Wundt, annähert. Sie zeichnen sich außerdem alle aus durch lebendige, anschauliche Darstellung, der es immer gelingt, die allgemeine Theorie durch kennzeichnende Tatsachen der allgemeinen Erfahrung und der Wissenschaft zu stützen und zu illustrieren.

Das erste der oben genannten Werke ist älteren Datums, aber gewissermaßen eine psychologische Einleitung zu Fouillées ethischen Schriften.

Über die Klassifikation der Charaktere wird in Frankreich eine lebhafte Diskussion geführt. Perez wollte die Charaktere einteilen nach der Energie der Bewegungen und unterschied sie darum nach Schnelligkeit, Langsamkeit und Eifer (ardeur). Mit Recht wendet Fouillée ein, daß die Bewegungen nur äußere Zeichen, nicht Wesen des Charakters sind und ein und derselbe Typus der Bewegungen sehr verschiedenen Ursprunges sein kann. „Kann man nicht eifrig und energisch sein in den edelmütigen Leidenschaften wie in denen, die das abscheuliche Ich zum Zentrum haben? . . . Sind deine Bewegungen oder Handlungen rasch, so wirst du unter die Lebhaften gerechnet, die nach Perez „leichtsinnig“ sind. Aber deine Raschheit kann zwei sehr verschiedene Ursachen haben: entweder hast du nicht nachgedacht, und dann verdienst du den Vorwurf des Leichtsinns; oder deine Denkfähigkeit ist rasch, du hast geistigen Scharfblick und

bist darum doch nicht leichtsinnig" (Fouillée, Tempérament usw., S. 18 f.). Ähnlich, wie Perez, klassifiziert Paulhan die Charaktere nicht nach den seelischen Elementen (Trieben, Vorstellungen usw.), sondern nach ihrem Verhältnisse zueinander. Fouillée unterscheidet scharf zwischen Temperament und Charakter. Das Temperament ist eine biologische Tatsache. Seine Unterschiede beruhen auf dem Vorwiegen der aufbauenden oder der zersetzenden Prozesse im Nervensystem. Dem ersten entspricht das sensitive, dem zweiten das aktive Temperament. Indem er im ersten Typus wiederum das sanguinische und das nervöse (melancholische), im zweiten das phlegmatische oder cholerische Temperament unterscheidet, erneuert er die altgriechische Lehre, die er durch seine biologische Hypothese gestützt zu haben glaubt. — Die Charaktere hingegen klassifiziert Fouillée nach den drei seelischen Elementarphänomenen als Gefühls-, Gedankens- und Willensmenschen (sensitifs, intellectuels et volontaires). Diese Methode scheint mir berechtigter als jede andere. Denn wie W. Wundt richtig feststellt, das Temperament ist Affektanlage, der Charakter Willensanlage, und der Wille ist sehr abhängig vom Fühlen und vom Denken. Auch zeigt die europäische Literatur drei einseitige Typen, die Fouillée zur Illustrierung seiner Klassifikation hätte heranziehen können, als reinen Gefühlsmenschen Werther, als reinen Gedankenmenschen Hamlet, als reinen Willensmenschen, allerdings mit sehr schwachem Denken, Don Quixote. Nach der allgemeinen Beleuchtung des Charakters geht Fouillée über zur speziellen Behandlung der Modifikation des Charakters, die durch Geschlecht und Rasse bewirkt wird. Hier findet er überall die starken, mächtigen Züge der Natur, die so oft das Interesse oder das Vorurteil zu verhüllen sucht. Das Wesen des weiblichen und des männlichen Typus findet er schon im Eie und im Samenfaden vorgebildet, indem sich das Ei ruhig, konservativ, wohlgenährt, der Samenfaden beweglich, strebend, hungrig zeigt.

Für die Zukunft der höheren Rassen betrachtet er ihren sittlichen Charakter als wesentlichen Faktor.

Der Titel des zweiten Buches, Les éléments sociologiques de la morale, könnte die Erwartung wecken, daß es eine Begründung der Moral auf die sozialen Beziehungen sein solle. Es handelt aber vielmehr von den Schranken der biologischen und der soziologischen Moral. Die erste, vertreten besonders durch Nietzsche und einige Anhänger Darwins, sieht in der Moral eine Feindin des Lebens (S. 101), eine schädliche Milderung des tierischen Daseinskampfes, der allein zu wohltätiger Auslese und zum Fortschritte führe. Solche Übertragung naturgeschichtlicher Prinzipien auf die Menschenwelt ist nach Fouillée „Simplismus" (simplisme), „das Verderben der wahren Wissenschaft und der wahren Philosophie" (S. 52). „Wenn die Naturforscher sich lieber mit Naturgeschichte beschäftigen wollten, anstatt abenteuerliche und törichte Ausflüge in das Gebiet der Moral zu machen, würde jedermann dabei gewinnen" (S. 82). Ja sogar in bezug auf die Tiere ist die Moral der Pseudo-Darwinianer und Nietzsches falsch. Schon bei den Tieren „verbindet sich mit der elementaren Gerechtigkeit eine Art instinktiver Wohltätigkeit, die . . . bis zur Hingebung gehen kann. Die Moral der Tiere ist, wie die unsere, der Kampf gegen den Daseinskampf" (S. 141). Nietszche ist ein „entgleister Ethiker" (moraliste dévoyé). — Zur soziologischen Ethik gehören die Utilitarier und die Positivisten (Comte und seine Nachfolger). „Die Utilitarier sind im Unrecht, da sie nur eine einzige der

austauschenden Beziehungen der Menschen sehen: die des persönlichen, wechselseitig gewordenen Interesses, oft auch die gegenseitige Furcht. Es bestehen, wie wir gezeigt haben, verschiedene und ursprünglichere Beziehungen, die die wahrhaft sozialen sind: Sympathie und Anziehung des Gleichen für das Gleiche, Zusammenwirken, Nachahmung usw.“ Hier mag Bentham, mag auch mancher Anhänger Benthams richtig gezeichnet sein, von J. St. Mill aber kann man nicht behaupten, daß er die Sympathie und die sozialen Triebe überhaupt als Grundlage der Moral nicht würdige. Sie sind für ihn gerade die Brücke, die vom Egoismus zum Altruismus führt. Sehr richtig dagegen und — mit Ausnahme Mills vielleicht — vom ganzen englischen Utilitarismus (auch von Hume) gültig ist das, was Fouillée in dem dritten oben genannten Buche (S. 25) gegen Spencer bemerkt: „Spencer läßt die (wissenschaftlich begründete) Idee hinter dem Glauben marschieren, den Glauben hinter dem Gefühl, das Gefühl hinter dem Triebe, den Trieb hinter der Tatsache der sozialen Anpassung. Die Idee ist für ihn nur die letzte und abstrakteste Formel der Anpassung selbst, ihre algebraische Gleichung. Mag dies die geschichtliche Ordnung unserer geistigen und sittlichen Entwicklung sein, wir leugnen es nicht. Aber Spencers Betrachtung schließt die unsere keineswegs aus. Durch den Tatbestand einmal hervorgebracht, modifiziert die Idee den Tatbestand selbst und wird eine wesentliche Triebfeder, auf ihn zu wirken.“ Was die positive Ethik betrifft, so gesteht ihr Fouillée zu, daß jede Moral „zum großen Teile eine angewandte Soziologie ist“ (S. 176). „Aber die Gesellschaft ist nur eine notwendige Bedingung, nicht die (schöpferische) Ursache der Moral“ (S. 249). Es gibt eine selbständige Fortbildung der Religion, die auf die Moral neben anderen Faktoren gestaltend wirkt. Die Soziologen beschränken ihren Blick zu sehr auf die primitiven Stufen der Religion (S. 260). Und der normative Charakter jeder Ethik wird von den Soziologen übersehen (S. 261). „Außerdem sind es die Individuen und Genies, durch deren Tätigkeit die Menschheit fortschreitet“ (S. 250). „Wenn die Moral Funktion der Gesellschaft ist, so ist sie auch Funktion der Persönlichkeit. Das Individuum kann sich, im Namen der Moral, gegen die bestehende soziale Ordnung erheben“ (S. 279). Nicht bloß die Soziologie, sondern auch die Psychologie und die Kosmologie sind für die Grundlegung der Moral notwendig. Sie muß „allen Erwerb dieser Wissenschaften in einer Lehre vom inneren, äußeren und höheren Leben vereinigen“ (S. 285). Dies alles ist zweifellos richtig. Das Individuum strebt immer höher als die Gesellschaft, und es ist nicht bloß von ihr bestimmt, sondern auch von der Natur, vom Weltall. Aber zugleich darf man nicht vergessen, daß jeder sittliche Gedanke erst Erfolg hat, wenn er nicht individuell bleibt, sondern eine Gemeinschaft zu beherrschen und dadurch fest zusammenzuhalten imstande ist.

Das schon erwähnte dritte der oben genannten Bücher Fouillées ist zuerst ähnlichen Inhalts wie das zweite. Es gibt — aber wiederum von neuen Gesichtspunkten — eine Kritik der Ethik des Evolutionismus (Spencer) und des Positivismus (Littré, Taine), von denen beiden auch schon im zweiten Buche die Rede war. Er wirft der ersten mit Recht vor, daß sie zu sehr im Gefühle stecken bleibe, daß sie den Wert der bewußten, gestaltenden Idee unterschätze. Dem Positivismus hält Fouillée vor, daß er den Altruismus nicht anders zu gebieten vermag, als weil der Altruismus der „spätere (ultérieur) und der komplexere (plus complexe)“ sei, während der englische Evo-

lutionismus sich mit Erfolg bemüht, den Altruismus aus dem Evolutionismus abzuleiten. Auch die „logische Wahrheit“, auf die sich die Positivisten berufen, obgleich dem bewußten Denken einigermaßen zu seinem Rechte verhelfend, genügt doch nicht, die sittliche Handlung zu erklären und zu begründen (S. 53 f.). Außer dem Evolutionismus aber und dem Positivismus behandelt Fouillée sehr eingehend auch den Kritizismus (Kant, Renouvier, Pillon) und weist besonders nach, daß die „Materie“ des Wollens, die Kant und seine Anhänger ausschließen, für das Wollen unentbehrlich ist. Ferner kritisiert er noch die Moral des Pessimismus (Schopenhauer), des Spiritualismus (Paul Janet, Vacherot), des ästhetischen Mystizismus (Pascal, Maine de Biran, Schelling, Ravaisson), endlich die Moral, die sich auf Theologie gründet (Secrétan u. a.). Seine eigene Moral deutet Fouillée am Ende seines zweiten Buches an und stellt ein System derselben in Aussicht, das auf der „idée-force“ beruhen wird.

Alle drei Bücher Fouillées verdienen dem deutschen Leser auf das wärmste empfohlen zu werden. Niemand wird sie ohne reichen Gewinn aus der Hand legen. Was man vermißt, ist nur die Ortsangabe der Zitate aus den Autoren, die Fouillée anführt. Diese Zitate erscheinen bei ihm fast immer heimatslos.

Leipzig. Paul Barth.

Fouillée, A., Der Evolutionismus der Kraft-Ideen, Deutsch von Rudolf Eisler (Philosophisch-soziologische Bücherei, Band III). Leipzig 1908, Dr. W. Klinkhardt. IX und 394 S.

In diesem Werke faßt Fouillée seine psychologische Theorie kürzer zusammen, die er bereits in einem größeren Werke, „Die Psychologie der Kraft-Ideen“, dargestellt hat. Es ist dies eine sehr voluntaristische Theorie, die derjenigen Wundts sehr ähnlich ist. Das Urphänomen ist das Streben (französisch: tendance). Es enthält in sich drei Elemente: Empfindung, Gefühl, motorische Reaktion. Die Empfindung kann nie isoliert auftreten, sondern ist immer mit den anderen beiden Elementen verbunden; ebensowenig erscheinen die anderen beiden Elemente jemals isoliert. Die Reflexbewegungen sind, wie auch Wundt im Gegensatz zu Spencer lehrt, durch mechanisierende und automatisierende Wiederholung von Triebbewegungen entstanden. Aber wenn die Reflexbewegung „unbewußt“ genannt wird, so ist dies ein ungeeigneter Ausdruck, der besser „minimal bewußt“ hieße. Aus der Empfindung wird eine Vorstellung (Idee); da sie selbst Bewegung ist, muß sie auch Bewegung erzeugen, sie ist also eine Kraft. Ein Denken ohne Gefühl und Streben ist eine logische Fiktion. „Selbst in der einfachsten Vorstellung eines Dreieckes oder Kreises findet sich eine ideelle Bewegung des Auges oder der Hand, eine ideelle Zeichnung, eine Reihe von willenserfüllten Tätigkeiten“ (S. 153). Diese Eigenschaft der Idee, eine Kraft zu sein, gibt uns das Bewußtsein der Freiheit, verbunden mit „der Idee unseres möglichen Anteils an der universalen Determination“ (S. 46). „Die Idee bezeichnet also den Punkt, wo der Determinismus sich gegen sich selbst kehrt, wie die sich in den Schwanz beißende Schlange“ (a. a. O.). „Die Idee ist das klare Bewußtsein der Kraft und deren Verhältni

zu den anderen Kräften, sie ist die zugleich intellektuelle und impulsive, höhere Kraft. Sie ist in Wahrheit Kraft-Idee" (S. 394).

Solche Gedanken werden mit allen Vorzügen der Schreibweise Fouillées des weiteren ausgeführt. Die Übersetzung ist terminologisch korrekt und fließend. Eisler hat sich durch Einführung dieses zusammenfassenden Werkes von Fouillée ein Verdienst erworben.

Leipzig. Paul Barth.

Baron Cay von Brockdorff, Dr., Dozent der Philosophie. Die Geschichte der Philosophie und das Problem ihrer Begreiflichkeit. Mit einer Tafel und vielen Figuren im Text sowie einem Schopenhauerschen Faksimile. Zweite, stark vermehrte Auflage. Osterwieck a. Harz und Leipzig, A. W. Zickfeldt. XI und 154 S.

Der Verfasser will eine Gesetzmäßigkeit in der Geschichte der Philosophie nachweisen. Sie soll nicht eine bloße Folge von Selbsterkenntnissen sein, die schließlich bloß Selbstbekenntnisse werden, sondern eine Folge von Annäherungen an vollständige Erkenntnis der Welt und des Menschen (S. 13 f.). Freilich ist die Entwicklung nicht gradlinig, sie verläuft in „Richtungsgegensätzen", die aber so notwendig sind, wie Analyse und Synthese, wie Deduktion und Induktion. Aber auch die Individualität des einzelnen Philosophen spielt hinein (S. 19), freilich nicht willkürlich, sondern nur indem sie eine Seite des Wirklichen mehr hervorhebt. Eine Probe ist die Philosophie der Griechen bis zur Sophistik. Die Widersprüche (besser wohl: Gegensätze) in der ersten Entwicklung der griechischen Philosophie entstanden „nicht durch die Differenzierung des philosophischen Gedankens, sondern durch die Umdeutung, die man (je nach Individualität) den (empirisch vorgefundenen) Differenzen gab" (S. 24). Der Begriff der Monade erlebt von Plato bis zu Leibniz eine beständige Umwandlung, je nach dem Zusammenhange, in den der Denker ihn zu anderen Begriffen rückt (S. 72 f.). Besonders gelungen ist im 4. Kapitel („Das Denken des Mittelalters") eine Übersicht über die Motive des Fortgangs vom Realismus zum Nominalismus. In der Betrachtung der Philosophie der Neuzeit wird wiederholt Huygens als Philosoph gewürdigt.

Zu wünschen wäre vielleicht, daß der Herr Verf. seine Gedanken straffer, ohne Abschweifungen, fortführte. Doch ist nicht zu verkennen, daß die Abschweifungen vielfach gute Gedanken enthalten. Bezüglich des Gegensatzes: konträr-kontradiktorisch meint der Verf., es lasse sich zu jedem Begriffe ein konträrer Gegensatz finden. Die bestimmten Quantitäten, für die Aistoteles kein konträres Gegenteil finden konnte, und die geometrischen Begriffe seien nicht auszunehmen. Der Verf. sagt (S. 133): „Denke ich also bei der Zahl an eine Beziehung, eine Operation (5 ist entweder + 5 oder — 5), so kann ich dem Gedanken an Entgegensetzungen gar nicht ausweichen." Das ist gewiß richtig, aber der Gegensatz liegt dann eben in der Operation, die der Herr Verf. hinzugedacht hat, nicht in der Zahl an sich, während rot—gelb auch ohne geistige Operation uns sofort als

Gegensätze erscheinen. dagegen etwa rot—Flötenklang nicht konträr, wie der Herr Verf. zu meinen scheint, sondern disparat sind.

Das Buch ist gut ausgestattet. Es hat außerdem geschmackvolle Kopfleisten und Schlußvignetten und ist mit einem Bilde Galileis geziert.

Es ist nicht für Anfänger geeignet. Wer aber philosophisch denken kann, wird darin manchen neuen Gesichtspunkt, mannigfache Belehrung und Anregung finden.

Leipzig. Paul Barth.

Biermann, W. Ed., Dr., Privatdozent an der Universität Leipzig, Die Weltanschauung des Marxismus. An der materialistischen Geschichtsauffassung und an der Wertlehre erörtert. Leipzig 1908. Roth & Schunke. 83 S.

Dieses Buch ist hervorgegangen aus Vorträgen, die Biermann vor der „Sächsischen Evangelisch-sozialen Vereinigung" gehalten hat. Es behandelt, wie schon auf dem Titel bemerkt ist, die materialistische Geschichtsauffassung und Marx' Wertlehre. Was die erste betrifft, so wird sie von Biermann sehr sorgfältig, mit strenger Anlehnung an die Aussprüche von Marx und seine Anhänger und an die Erläuterungen, die Engels gegeben hat, gewissermaßen aktenmäßig dargestellt. Bezüglich der Kritik gibt Biermann die prinzipiellen Grundzüge an, in denen sich die Kritik bisher bewegt hat und weiter bewegen wird. Das zweite Thema, die Wertlehre, wird ebenfalls genau dargestellt. Dann wird besonders der Widerspruch behandelt, der bei Marx obwaltet, indem nach der Theorie des 1. Bandes des „Kapitals" der Profit der Höhe des variablen Kapitals des Unternehmers proportional sein muß, im 3. Bande aber zugegeben wird, daß eine durchschnittliche Profitrate in jeder kapitalistischen Gesellschaft besteht, die sich aus dem gesamten Kapital ergibt, dem konstanten und dem variablen zusammen, und von der wechselnden Höhe des variablen Kapitals unabhängig ist. Es ist hier eben die Konkurrenz der Kapitalisten von Marx nicht berücksichtigt, wie er bei seiner Wertlehre nur den einen Faktor, die in der Ware gewissermaßen geronnene Arbeitsmenge, nicht aber Angebot und Nachfrage in Betracht gezogen hat. So bleibt der Wert bei Marx ein idealer Maßstab, an dem man den Preis der Ware mißt, aber er dient nicht den Preis zu erklären.

Das Buch bietet keine neuen Forschungen, aber es ist sehr verdienstlich. Es dient vortrefflich zur ersten Einführung in die Fragen der Geschichtsauffassung und der Wertlehre, besonders auch durch die sehr reichhaltigen Literaturnachweise. Nirgends sonst in der weitschichtigen nationalökonomischen Literatur wird der Leser auf engem Raume so viel „Aktenmaterial" zu den oben genannten Problemen und so viel Wegweisung zu weiterer Belehrung und zu weiterem Denken vereinigt finden wie in diesem Büchlein.

Leipzig. Paul Barth.

II.

Philosophische und soziologische Zeitschriften.

Archiv für Philosophie, I. Abteilung (Berlin, Reimer).

Bd. 22, Heft I (N. F. **XV, 1**).

Stilling, J., Über das Problem der Freiheit auf Grund von Kants Kategorienlehre.
Gilbert, O., Aristoteles' Urteile über die pythagoreische Lehre.
Schlesinger, M., Die Geschichte des Symbolbegriffs in der Philosophie.
Haas, A. E., Ästhetische und teleologische Gesichtspunkte in der antiken Physik.
Bréhier, La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme.
Jahresbericht.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. (Leipzig, J. Ambr. Barth.) (I. Abt.: Zeitschrift für Psychologie.)

Bd. 48, Heft 5 und 6.

Hellpach, W., Unbewußtes oder Wechselwirkung (Schluß).
Alrutz, S., Die Funktion der Temperatursinne in warmen Bädern.
de Boer, T. J., Zur gegenseitigen Wortassoziation.
Becher, E., Energieerhaltung und psychologische Wechselwirkung.
Lipmann, O., Eine Methode zur Vergleichung von zwei Kollektivgegenständen.
Literaturbericht.

Bd. 49, Heft 1 und 2.

Hennig, R., Beiträge zur Psychologie des Doppel-Ichs.
Aster, E. v., Die psychologische Beobachtung und experimentelle Untersuchung von Denkvorgängen.
Aall, A., Über den Maßstab beim Tiefensehen in Doppelbildern.
Literaturbericht.

Bd. 49, Heft 3 und 4.

Aall, A., Über den Maßstab usw. (S. Heft 1 und 2.)
Marbe, K., Über die Verwendung rußender Flammen in der Psychologie und deren Grenzgebieten.
Eggert, B., Untersuchungen über Sprachmelodie.
Salling, G., Assoziative Massenversuche.
Plaßmann, H., Astronomie und Psychologie.
Lipmann, O., Ein neuer Expositionsapparat mit ruckweiser Rotation für Gedächtnis- und Lernversuche.
Literaturbericht.

Bd. 49, Heft 5.

Dürr, E., Über die experimentelle Untersuchung der Denkvorgänge.
Becher, E., Über die Sensibilität der inneren Organe.
Literaturbericht.

Bd. 49, Heft 6.

Groos, K., Untersuchungen über den Aufbau der Systeme.
Heymans, G., und Wiersma, E., Beiträge zur speziellen Psychologie auf Grund einer Massenuntersuchung.
Müller, A., Zur Geschichte und Theorie des Telegrammargumentes in der Lehre von der psychophysischen Wechselwirkung.
Literaturbericht.

Archiv für die gesamte Psychologie (Leipzig, Engelmann).
XIII. Bd., Heft 1 und 2.

Warstat, W., Das Tragische. Eine psychologisch-kritische Untersuchung.
Benussi, V., Zur experimentellen Analyse des Zeitvergleichs. II. Erwartungszeit und subjektive Zeitgröße. (Mit 12 Fig.)
Sammelreferate. – Einzelbesprechung. — Referate.

XIII. Bd., Heft 3.

Scheinert, M., Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie.
Koch, E., Über die Geschwindigkeit der Augenbewegungen.
Welcke, Einheit und Einheitlichkeit.
Berichtigung. — Referate.

The Philosophical Review (Macmillan Comp., Lancaster P. A.).
Vol. XVII, Nr. 5.

Seth, H., The alleged fallacies in Mill's „Utilitarianism".
Fite, W., The agent and the observer.
Hollands, E. H., Neo-realism and idealism.
Wright, W. R., Happiness as an ethical postulate.
Reviews of books. — Notices of new books. — Summaries of articles. — Notes.

Vol. XVII, Nr. 6.

Bakewell, Ch. M., On the meaning of truth.
Creighton, J. E., The nature and criterion of truth.
Wright, H. W., Self-realization and the criterion of goodness.
Cunningham, G. W., The Hegelian conception of absolute knowledge.
Reviews of books. — Notices of new books. — Summaries of articles. — Notes.

The Psychological Review (Baltimore, Review Publishing Co.).
Vol. XV, Nr. 5.

Bawden, H., Studies in aesthetic value, II. The nature of aesthetic emotion.
Meyer, M., The nervous correlate of pleasantness and unpleasantness, II.
Peterson, A., Correlation of certain tracts in normal school students.

Vol. XV, Nr. 6.

Booley, C. H., A study of the early use of self-words by a child.
Meyer, M., The nervous correlate of attention. I.
Stevens, H. C., Peculiarities of peripheral vision.
Sidis, Boris, and Kalmus, H. T., A study of galvanometric deflections due to psycho-physiological processes. I.
Discussion.

Mind (London, Williams and Norgate).
New Series, Nr. 68.

Taggart, H. E. M. C., The unreality of time.
Baillie, Professor Laurie's natural realism.
Loveday, T., Studies in the histories of British Psychology: I. An early criticism of Hobbes.
Temple, W., Plato's vision of the ideas.
Discussions. — Critical notices. — New books. — Philosophical periodicals.

The Sociological Review (London, Sherratt and Hughes).
Vol. I, Nr. 4.

Sorley, W. R., The problem of decadence.
Freire-Marreco, B., Authority in uncivilised society.
Mackenzie, J. S., Recent contributions to the study of socialism.
Geddes, Chelsea, past and possible.
Ratcliffe, S. K., Aspects of the social movement in India.
Discussions. — Reviews of books. — Official publications. — Periodical literature — Books received. — Notes and notices.

The Psychological Bulletin (Baltimore, Review Publishing Co.).
Vol. V, Nr. 8.

Meyer, A., The problem of mental reaction types, mental causes and diseases.
Psychological litérature. — Notes and news.

Vol. V, Nr. 9.

Kuhlmann, F., The present status of memory investigation.
Baird, J. W., The problems of color-blindness.
Psychological literature. — Books received. — Notes and news.

Vol. V, Nr. 10.

Warren, H. C., Hedonic expérience and sensation.
Psychological literature. — Discussion.

Vol. V, Nr. 11.

Nagel, O., The evolution of the senses.
Baldwin, J. M., Genetic logic and theory of reality („Real logic").
Psychological literature. — Reports and discussion etc.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. (New York, Scientific Press.)
Vol. V, Nr. 19.

Thilly, Fr., Friedrich Paulsen.
Farley, J. H., Types of unity.
Tufts, J. H., Ethical value.
Reviews and abstracts of literature. — Journals and new books. — Notes and news.

Vol. V, Nr. 20.

Bawden, H. H., A new scientific argument for immortality.
Sellars, R. W., Critical realism and the time problem.
Reviews and abstracts of literature etc.

Vol. V, Nr. 21.

Leighton, J. A., Time, change and time-transcendence.
Nakashima, T., The time of perception as a measure of differences in sensations.
Societies. — Reviews etc.

Vol. V, Nr. 22.

Gilvary, E. B. Mc., The Chicago „Idea" and idealism.
Sellars, R. W., Critical realism and the time problem. II.
Review etc.

Revue Philosophique (Paris, Alcan).
33. année, Nr. 10.

Piéron, H., Les problèmes actuels de l'instinct.
Kozlowski, L'énergie potentielle est-elle une réalité?
Schinz, A., Anti-pragmatisme. II. Pragmatisme et Vérité.
Revue critique. — Analyses et comptes rendus.

33. année, Nr. 11.

Lalo, Ch., Le nouveau sentimentalisme esthétique.
Segond, J., La philosophie des valeurs.
Ribot, Th., L'antipathie: étude psychologique.
Delacroix, H., Le III. congrès international de philosophie.
Analyses et comptes rendus.

33. année, Nr. 12.

Bergson, H., Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance.
Belot, La triple origine de l'idée de Dieu.
Chide, La logique de l'analogie.
Picavet, F., Thomisme et philosophie médiévales.
Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Table des matières.

Revue de Philosophie (Paris, Chevalier et Rivière).

8. année, Nr. 9.

Le Roy, Chez les primitifs africains (I).
Belmond, S., L'existence de Dieu d'après Duns Scot. I.
Chovet, F., Les principes de la raison sont-ils réductibles à l'unité?
Duhem, P., Le mouvement absolu et le mouvement relatif (X).
Cuche, P. J., Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux.
Analyses et comptes rendus. — Périodiques. — L'enseignement philosophique.

8. année, Nr. 10.

Fonsegrive, G., Certitude et vérité. I.
Belmond, S., L'existence de Dieu d'après Duns Scot (fin.).
Peillaube, E., L'organisation de la mémoire. IV. La reproduction des souvenirs.
Le Roy, Chez les primitifs africains (fin.).
Analysés etc.

8. année, Nr. 11.

Geny, P., Sur la position du problème de la connaissance.
Domet de Norges, C., Comment avons-nous l'idée d'objet?
Fonsegrive, G., Certitude et vérité. II.
Duhem, P., Le mouvement absolu et le mouvement relatif. XI.
Trouche, H., „L'évolution créatrice“ de M. Bergson.
Analysés etc.

Revue Néo-Scolastique (Louvain, Institut supérieur de philosophie).

15. année, Nr. 3.

Piat, Cl., L'expérience du divin.
Wulf, M. de, Le mouvement philosophique en Belgique.
Gemelli, A., Le fondement biologique de la psychologie (suite et fin.).
Mélanges et documents. — Bulletin de l'Institut de Philosophie. — Comptes rendus. — Chronique philosophique. — Ouvrages envoyés à la Rédaction.

15. année, Nr. 4.

Mansion, P., Gauss contre Kant sur la géométrie non-euclidienne.
Wulf, M. de, Le mouvement philosophique en Belgique (suite et fin.).
Hoffmanns, P. Hadelin, La genèse des sensations d'après Roger Bacon.
Deploige, S., Le conflit de la morale et de la sociologie (suite).
Mélanges et documents etc.

Rivista Filosofica (Pavia, Bizzoni).

Anno X, Vol. XI, Fasc. IV.

Gentile, G., Il concetto della storia della filosofia.
Lugaro, E., La base anatomica dell' intuizione.
Suali, L., Un trattato elementare di filosofia indiana (contin. e fine).
Carlo, E. di, Il concetto della natura ed il principio del diritto.
Nicoli, P. F., La riforma della scuola media.
Vidari, G., Terzo congresso filosofico internazionale.
Rassegna bibliografica. — Discussioni. Libri ricevuti.

Blätter für die gesamten Sozialwissenschaften (Dresden, Böhmert).
Heft 9.

Betrachtungen eines in Deutschland reisenden Amerikaners über die Bibliotheken.
Chronik.

Heft 10.

Hofmann, W., Zur Reform des Volksbibliothekwesens.
Chronik. — Neue Zeitschriften.

Przeglad Filozoficzny (Warschau).
Rock VI, Zeszyt IV.

Zengteller, L., Les idées de J. Stuart Mill sur la causalité (fin.).
Kodis, J., Philosophie de Bergson.
Silberstein, A., L'esthétique experimentale contemporaine (fin).
Revue critique. — Périodiques.

Ceska Mysl (Prag, Laichter).
Roenik IX, Sesit 6.

Franke, E., Sur l'esthétique de B. Croce.
Simerka, V., Sur le rapport du suicide et des maladies méntales.
Svoboda, W., Sur les arguments de Zénon d'Elée.
Blaha, J. A., L'individu et la société.
Revue générale. — Analyses et comptes rendus. — Faits divers.

Proceedings of the Aristotelian Society. New Series. Vol. VIII (London, Williams Norgate).

Haldane, R. B., The methods of modern logic and the conception of infinity.
Latta, R., Purpose.
Moore, G. E., Professor James' "Pragmatism".
Caldecott, A., The religious sentiment: An inductive enquiry.
Hodgson, Sh. H., The idea of totality.
Carr, H. Wildon, Impressions and ideas. — The problem of idealism.
Nunn, T. Percy, On the concept of epistemological levels.
Hicks, G. Dawes, The relation of subject and object from the point of view of psychological development.
Alexander, J., Ward, J., Read, C., Stout, G. F., a symposium. The nature of mental activity.
Abstracts of minutes of the Proceedings for the XXIX. session.

III.

Bibliographie.

I. Geschichte der Philosophie.

Gomperz, Th., Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 14. Lfg. (III. Bd. 2. Lfg.) p. 97—192. — 15. Lfg. (III. Bd. 3. Lfg. p. 193—288. Leipzig 1908. 8°. 2 M.

Kohut, A., David Friedrich Strauß als Denker und Erzieher. Leipzig 1908. 8°. 240 pp. 3 M. Mit 7 Grav.

Ziegler, Th., David Friedrich Strauß. I. Tl. 1808—1839. Straßburg 1908. 8°. XIX, 324 pp. 6 M. Mit Jugendbildnis von Strauß.

Ott, A., Thomas von Aquin und das Mendikantentum. Freiburg i. B. 1908. 8°. VIII, 100 pp. 2,50 M.

Riley, J. W., American Philosophy; early Schools. New York 1907 8°. 10, 595 pp. 15 M.

Mannheimer, A., Geschichichte der Philosophie in übersichtlicher Darstellung. Von Kant bis zur Gegenwart. I. Zeit des Idealismus. Von A. Mannheimer. II. Zeit des Positivismus. Von Fr. Mannheimer. Frankfurt a. M. 1908. 8°. VIII. 287 pp. 3,50 M.

Pellissier, G., Voltaire philosophe. Paris 1908. 18°. 3,50 M.

Duncan, D., The Life and Letters of Herbert Spencer. London 1908. 8°. 638 pp. 18 M.

Kowalewsi, A., Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung. Halle a. S. 1908. 8°. VII, 237 pp. 4,50 M.

Richter, R., Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung. II. Bd. Leipzig 1908. 8°. 584 pp. 8,50 M.

Rzewuski, S., L'optimisme de Schopenhauer. Étude sur Schopenhauer. Paris 1908. 16°. 2,50 M.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von B. Erdmann. 28.—30. Heft. Halle a. S. 1908. 5,40 M.

Inhalt: 28. Die philosophischen Lehren in Leibnizens Théodicée. VIII, 79 pp. 2 M. — 29. Über Christian Gabriel Fischers vernünftige Gedanken von der Natur. Von A. Kurz. VII, 55 pp. 1,60 M. — 30. Materie und Organismen bei Leibniz. Von Hs. L. Koch. VII, 60 pp. 1,80 M.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Clem. Baeumker, G. v. Hertling und M. Baumgartner. VII. Bd. 1. Heft. Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus. Von P. Minges IX, 108 pp. 3,75 M. — VI. Bd. 6. Heft. Pour l'histoire du problème de l'a-

mour au moyen-âge. Von P. Rousselet. Münster 1908. 8°. VII, 104 pp. 3,50 M.

Burckhardt, G. Ed., Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie. Grundlegende Voruntersuchung zu einer Darstellung von Herders historischer Auffassung der Religion. Berlin 1908. 8°. VI, 90 pp. 2,40 M.

Deussen, P., Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. I. Bd. 3. Abteil. Die nachvedische Philosophie der Inder. Nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner. Leipzig 1908. 8°. XVI, 728 pp. 16 M.

Erhardt, Fr., Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. Leipzig 1908. 8°. VIII, 502 pp. 9 M.

Kinkel, W., Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie. 2. Tl. Von Sokrates bis Plato. Gießen 1908. VII, 133 u. 33 pp. 3,50 M.

Purpus, W., Die Dialektik der Wahrnehmung bei Hegel. Ein Beitrag zur Würdigung der Phänomenologie des Geistes. I. Tl. Schweinfurt 1908. 8°. 41 pp. 1 M.

Rousselot, P., L'intellectualisme de St. Thomas. Paris 1908. 8°. 2 M.

Guttmann, J., Kant und das Judentum. Leipzig 1908. 8°. 61 pp. 1,50 M.

Studien, Berner, zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. LXI Bd. Die Logik Salomon Maimons. Von L. Gottselig. Bern 1908. 8°. II, 41 pp. 1 M.

Adamson, R., The Development of modern Philosophy. Edited by W. R. Sorley. London 1908. 8°. 372 pp. 12,50 M.

v. Humboldts, W., gesammelte Schriften. Herausgegeben von der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften. VII. Bd. 2. Hälfte. Werke. Herausgegeben von Alb. Leitzmann. VII. Bd. 2. Hälfte. Paralipomena. Berlin 1908. 8°. p. 353—678. 7 M.

Schmidt, F. A., Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems. Heidelberg 1908. VIII, 366 pp. 8 M.

Brett, G. S., The Philosophy of Gassendi. London 1908. 8°. 358 pp. 13,50 M.

Herranz y Establés, A., Compendio de historia de la filosofia. Barcelona 1908. 8°. 366 pp. 5 M.

Schneider, F. J., Die Freimauerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des XVIII. Jahrh. Prag 1909. 8°. X, 234 pp. 6 M.

Watson, J., The Philosophy of Kant explained. Glasgow 1908. 8°. 528 pp. 13,50 M.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

Hinze, A., Erscheinung und Wirklichkeit. Eine Kritik der reinen Empfindung. Leipzig 1907. 8°. 464 pp. 6 M.

Levy, A., Die dritte Dimension. Eine philosophische Erörterung. III, 149 pp. 2 M. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. LX. Bd. Bern 1908. 8°.)

Baldwin, J. M., Thoughts and Things. Study of the Development and Meaning of Thought. Vol. II. London 1908. 8°. 452 pp. 14,20 M.

Meyerson, E., Identité et réalité. Paris 1908. 8°. 7,50 M.
Houllevigne, L., Evolution des sciences. Paris 1908. 18°. 3,50 M.
Bonty, E., La vérité scientifique. Sa poursuite. Paris 1908. 18°. 3,50 M.
Dwelshauvers, G., La synthèse mentale. Paris 1908. 8°. 5 M.
Messer, A., Empfindung und Denken. Leipzig 1908. VII, 199 pp. 3,80 M.
Reinhold, F., Machs Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik. Leipzig 1908. 8°. 215 pp. 3 M.
Wodehouse, H., The Logic of Will. A Study in Analogy. London 1908. 8°. 178 pp. 4,75 M.
Villalba, J., Elementos de logistica (Marcha, reposo, exploración, seguridad) Con ejemplares prácticas. Toledo 1908. 8°. 302 pp. y 4 planos. 14 M.

III. Allgemeine Philosophie und Metaphysik.

Ewald, O., Kants kritischer Idealismus als Grundlage von Erkenntnistheorie und Ethik. Berlin 1908. 8°. IX, 314 pp. 10 M.
Brockdorff, C. v., Die wissenschaftliche Selbsterkenntnis. Braunschweig 1908. 8°. XV, 216 pp. 4 M.
Mariano, R., Dall'idealismo nuovo a quello di Hegel: motivi, risonanze e variazioni sulle dottrine hegeliane. Firenze 1908. 16°. 460 pp. 5 M.
de Molinari, G., Théorie de l'évolution. Paris 1908. 18°. 3,50 M.
Münsterberg, Hg., Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung. Leipzig 1908. 8°. VIII, 486 pp. 10 M.
Boutroux, E., Science et religion dans la philosophie contemporaine. Paris 1908. 18°. 3,50 M.
Le Dantec, F., Science et conscience. Paris 1908. 18°. 3,50 M.
Bax, E. B., The Roots of Reality: Being Suggestions for a philosophical Reconstruction. New York 1908. 8°. 11, 331 pp. 12 M.
Knudsen, Jac., Livsfilosofi. Kjøbenhavn 1908. 8°. 192 pp. 5,25 M.
Lasswitz, Kurd., Seelen und Ziele. Beiträge zum Weltverständnis. Leipzig 1908. 8°. XI, 320 pp. 5 M.
Malapert, P., Leçons de philosophie. II. Morale, logique, métaphysique. Paris 1908. 8°. 594 pp. I, 1907. 4,50 M. 5 M.
Berthelot, R., Evolutionnisme et platonisme. Paris 1908. 8°. 5 M.
Blewett, G. J., The Study of Nature and the Vision of God and other Essays in Philosophy. London 1908. 8°. 13,50 M.
Gomperz, H., Weltanschauungslehre. Ein Versuch, die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. II. Bd. Noologie. 1. Hälfte. Einleitung und Semasiologie. Jena 1908. 8°. VIII, 297 pp. 10 M.
v. Hartmann's, Ed., System der Philosophie im Grundriß. IV. Bd. Grundriß der Metaphysik. Sachsa 1908. 8°. VIII, 148 pp. S. Nr. 414. 5,50 M.
Lamine, J., La philosophie de l'inconnaissable. La théorie de l'évolution. Etude critique sur les „Premiers principes“ de H. Spencer. Bruxelles 1908. 8°. 488 pp. 5 M.
Braun, O., Hinauf zum Idealismus! Schelling-Studien. Leipzig 1908. 8°. X, 154 pp. 2,50 M.
Eucken, Rdf., Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens. Leipzig 1908. 8°. VII, 197 pp. 3,80 M.

Rey, A., Les sciences philosophiques. Leur état actuel. Paris 1908. 8°. 1042 pp. 9 M.
Carus, P., The Philosopher's Martyrdom. London 1908. 8°. 6 M.
Nyssens, E., Essai de philosophie précise. Bruxelles 1908. 8°. XIX, 350 pp. 6 M.
Bilharz, Alf., Neue Denklehre. (Der Metaphysik als Lehre vom Vorbewußten III. Bd.) Wiesbaden 1908. 8°. X, 157 pp. Mit 18 Abbildgn. 4 M.
Häberlin, P., Herbert Spencers Grundlagen der Philosophie. Leipzig 1908. 8°. V, 205 pp. 5,40 M.
Rey, A., La philosophie moderne. Paris 1907. 18°. 3,50 M.

IV. Psychologie und Sprachwissenschaft.

v. Hartmann's, Ed., System der Philosophie im Grundriß. III. Bd. Grundriß der Psychologie. Sachsa 1908. 8°. VIII, 179 pp. 6 M.
Reibmayr, Alb., Die Entwicklungsgeschichte des Talentes und Genies. I. Bd. Die Züchtung des individuellen Talentes und Genies in Familien und Kasten. München 1908. 8°. 517 pp. Mit 3 Karten. 10 M. Soll in 2 Bdn. erscheinen.
Ricerche di psicologia. Vol. I e II. Reale Istituto di studi superiori di Firenze: laboratorio di psicologia sperimentale, diretto da F. de Sarlo. Firenze 1905/7. 8°. 245, 148 pp. 14 M.
Boirac, E., La psychologie inconnue. Paris 1908. 8°. 5 M.
Erdmann, B., Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele. Köln 1908. 8°. VII, 294 pp. 4 M.
Hartenberg, P., Physionomie et caractère. Paris 1908. 8°. Avec 33 fig. 5 M.
Morse, Jos., The Psychology and Neurology of Fear. New York 1907. 8°. 6, 166 pp. 6 M.
Ebbinghaus, Hm., Abriß der Psychologie. Leipzig 1908. 8°. IV, 196 pp. Mit 17 Fig. 3 M.
Maier, H., Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908. 8°. XXVI, 826 pp. 18 M.
zur Strassen, O., Die neuere Tierpsychologie. Leipzig 1908. 8°. 78 pp. 2 M.
Beers, Cl. W., The Mind that found itself: an Autobiography. London 1908. 8°. 10,15 M.
Bowne, B. P., Personalism. Boston 1908. 8°. 9, 326 pp. 9 M.
Morselli, E., Psicologia e spiritismo. 2. vol. Torino 1908. 16°. 1116 pp. 15 M.
Bäumer, G., und **L. Droescher,** Von der Kindesseele. Beiträge zur Kinderpsychologie aus Dichtung und Biographie. Leipzig 1908. 8°. VIII, 429 pp. 6 M.
Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Begründet von L. Loewenfeld und H. Kurella. Herausgegeben von L. Loewenfeld. 58. Heft. Landläufige Irrtümer in der Beurteilung von Geisteskranken. Von Osw. Bumke. Wiesbaden 1908. 8°. 80 pp. s. Nr. 915. 2 M.
Kronthal, P., Nerven und Seele. Jena 1908. 8°. III, 431 pp. Mit 13 Fig. 10 M.
Schlöss, H., Propädeutik der Psychiatrie für Theologen und Pädagogen. Mit Vorwort von H. Swoboda. Wien 1908. 8°. VIII, 125 pp. 3 M.
Fuchs, Wt., Frühsymptome bei Geisteskrankheiten. Vererbung. Entartung. Übermenschen und Untermenschen. Antisozialität. Selbst-

mord. Verblödung. Ein Beitrag zur Persönlichkeitsforschung. Eberswalde 1908. 8°. 37 pp. 1,50 M.

Herbertz, Rch., Bewußtsein und Unbewußtes. Untersuchung über eine Grenzfrage der Psychologie, mit historischer Einleitung. Köln 1908. 8°. 239 pp. 3,20 M.

Meumann, E., Intelligenz und Wille. Leipzig 1908. 8°. VII, 293 pp. 3,80 M.

Boucher, J., Psychologie. Paris 1908. 12°. 700 pp. 5 M.

Marty, Ant., Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie. I. Bd. Halle 1908. 8°. XXXII, 764 pp. 20 M.

Morselli, E., Psicologia e spiritismo: Impressioni e note critiche sui fenomeni medianici di Eusapia Paladino. 2 vols. Torino 1908. 8°. 464 e 586 pp. 15 M.

Vecchietti, E., L'infinito: Saggio di psicologia della matematica. Roma-Milano 1908. 8°. XV, 181 pp. 4 M.

Klimke, F., Der Mensch. Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts. Graz 1908. 8°. VIII, 274 pp. 2,90 M.

Nadastiny, Fr., Untermenschen. Das ius talionis im Lichte der Kriminalpsychologie. Leipzig 1908. 8°. IX, 191 pp. 6 M.

Joël, K., Der freie Wille. München 1908. 8°. XX. 724 pp. 10 M.

Studien, psychologische. Herausgegeben von **W. Wundt.** IV. Bd., 3. Heft. Neue Folge der philosophischen Studien. Leipzig 1908. 8°. 4 M.

V. Ethik und Rechtsphilosophie.

Bayet, A., L'idée de bien. Paris 1908. 8°. 3,75 M.

Walter v. Walthoffen, H., Lebensphilosophie und Lebenskunst. Populärwissenschaftliche Betrachtungen und praktische Anleitungen für die gebildete Lesewelt. Wien 1907. 8°. VIII, 256 pp. 3,50 M.

Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Begründet von L. Loewenfeld und H. Kurella. Herausgegeben von L. Loewenfeld. 54. und 56. Heft. Wiesbaden 1908. 8°. 5,20 M.

Inhalt: 54. Der Lärm. Eine Kampfschrift gegen die Geräusche unseres Lebens. Von Thdr. Lessing. V, 94 pp. 2,40 M. — 56. Sexualethik. Von Ch. von Ehrenfels. IV, 99 pp. 2,80 M.

Lacassagne, A., Peine de mort et criminalité. Paris 1908. 18°. 190 pp. Avec 4 illustr. et 5 graph. 2,50 M.

Kallmeyer, E., In Harmonie mit den Naturgesetzen. Die echte Geistes- und Körperpflege. Erdsegen 1908. 8°. XI, 274 pp. Mit Abbildgn. u. 1 Taf. 5 M.

Gaede, U., Schiller und Nietzsche als Verkünder der tragischen Kultur. Berlin 1908. 8°. 186 pp. 3,50 M.

Hook, A., Humanity and its Problems. London 1908. 8°. 320 pp. 6,75 M.

du Roussaux, L., Ethique. Bruxelles 1908. 8°. XII, 309 pp. 4 M.

Royce, J., The Philosophy of Loyalty. London 1908. 8°. 8,80 M.

Cruet, J., La vie du droit et l'impuissance des lois. Paris 1908. 18°. 3,50 M.

Ehrhardt, E., La crise actuelle de la philosophie du droit. Paris 1908. 8°. 182 pp. 5 M.

Becher, Er., Die Grundlage der Ethik. Versuch einer Begründung des Prinzips der größten allgemeinen Glückseligkeitsförderung. Köln 1908. 8°. VII, 217 pp. 3,50 M.

Grobowsky, Adf., Recht und Staat. Ein Versuch zur allgemeinen Rechts- und Staatslehre. Berlin 1908. 8°. III, 95 pp. 2 M.
Hiller, Kurt, Das Recht über sich selbst. Eine strafrechtsphilosophische Studie. Heidelberg 1908. 8°. V, 114 pp. 3 M.
Avèze, A., L'immoralité du christianisme. Paris 1908. 12°. 320 pp. 3,50 M.
Arnold, Osk., Philosophische Betrachtungen eines Juristen. Halle 1908. 8°. 119 p. 2,50 M.
v. Hartmann's, Ed., System der Philosophie im Grundriß. V. Bd. Grundriß der Axiologie oder Wertwägungslehre. Sachsa 1908. 8°. XI, 200 p. 6,50 M.
Vidari, G., l'Individualismo nelle dottrine morali del secolo XIX. Milano 1909. 16°. XI, 400 pp.
del Vecchio, G., Il concetto della natura ed il principio del diritto. Torino 1908. 8°. 176 pp. 5 M.

VI. Ästhetik.

Hamann, Rch., Der Impressionismus in Leben und Kunst. Köln 1907. 8°. 320 pp. Mit 16 Abbildgn. und zahlreichen Notenbeispielen. 7,50 M.
Möbius, K., Ästhetik der Tierwelt. Jena 1908. 8°. V, 128 pp. Mit 195 Abbildgn. und 3 (2 farb.) Taf. 6 M.
Lalo, Ch., Esquisse d'une esthétique musicale scientifique. Paris 1908. 8°. 5 M.
Lalo, Ch., l'esthétique expérimentale contemporaine. Paris 1908. 8°. 3,75 M.
Dubufe, G., v. La valeur de l'art. Paris 1907. 18°. 3,50 M.
v. François, Kurt, Aesthetik. I. Tl. Aesthetische Psychologie. I. Der Funktionszweck und die allgemeine Form der ästhetischen Auffassungsweise. Gr.-Lichterfelde 1908. 8°. 103 pp. 2 M.
Allen, G., Evolution in Italian Art. London 1908. 8°. 372 pp. 14,20 M.

VII. Philosophie der Gesellschaft und der Geschichte.

Studien, Berner, zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. LIX u. LX. Bd. Bern 1908. 8°. 3 M.
Inhalt: LIX. Über den Ursprung der Zadruga. Eine soziologische Untersuchung. Von A. Stanischitsch. 77 pp. 1 M.
Adam, P., Les Imperialismes et la morale des peuples. Paris 1908. 3,50 M.
Dowd, J., The Negro Races. A sociological Study. Vol. I. New York 1907. 8°. 13, 493 pp. 15 M.
Jacoby, Wth., Der Streit um den Kapitalsbegriff. Jena 1908. 8°. V, 117 pp. 3 M.
Mallock, W. H., A critical Examination of Socialism. London 1908. 8°. 326 pp. 7,20 M.
Kidd, D., Kafir Socialism and the Dawn of Individualism: an Introduction to the Study of the native Problem. London 1908. 8°. 300 pp. 10,15 M.
de Roberty, E., Sociologie de l'action. Paris 1908. 8°. 7,50 M.
Eleutheropulos, A., Rechtsphilosophie, Soziologie und Politik. Zwei Abhandlungen. Innsbruck 1908. 8°. 44 pp. 1,50 M.
Vierkandt, Alfr., Die Stetigkeit im Kulturwandel. Leipzig 1908. 8°. XIV, 209 pp. 5 M.

Abram, P., Evolution du mariage. Paris 1908. 18°. 3,50 M.
Lee, V., Gospels of Anarchy and other contemporary Studies. London 1908. 8°. 372 pp. 14,20 M.
Tugan-Baranowsky, Mch., Der moderne Sozialismus in seiner geschichtlichen Entwicklung. Dresden 1908. 8°. IV, 197 pp. 4 M.
Picard, R., La philosophie sociale de Renouvier. Paris 1908. 8°. 344 pp. 7,50 M.
Rofs, E. A., Social Psychology. London 1908. 8°. 8,80 M.
Simmel, G., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig 1908. 8°. VIII, 782 pp.
Creuzinger, P., Die Probleme des Krieges. II. Tl. Das Problem der Strategie. II. Bd. Friedrichs Strategie im 7jährigen Kriege. Leipzig 1908. 8°. XII, 246 pp. Mit 8 Schlachtenskizzen. 3,60 M.
Kretzer, Eug., Imperialismus und Romantik. Kritische Studie über Ernest Seillières Philosophie des Imperialismus. Berlin 1909. 8°. 80 pp. 2 M.
v. Bezold, Fr., Gothein, E., und **Koser, R.,** Staat und Gesellschaft der neueren Zeit (bis zur französischen Revolution. [Aus: „Kultur der Gegenwart."] Leipzig 1908. 8°. VI, 349 pp. 9 M.
Breysig, Kurt, Wolters, F., Vallentin, B. und **Andreae, F.,** Grundrisse und Bausteine zur Staats- und Geschichtslehre. Berlin 1908. 8°. VI, 222 pp. 4,50 M.
Duguit, L., Le droit social. Le droit individuel et la transformation de l'Etat. Paris 1908. 16°. 2,50 M.
Reyer, E., Kraft. Ökonomische, technische und kulturgeschichtliche Studien über die Machtentfaltung der Staaten. Leipzig 1908. 8°. XVI, 380 pp. Mit 257 Fig. 6 M.
Stasiulewitsch, M. M., Die Philosophie der Geschichte in ihren hauptsächlichsten Systemen. St. Petersburg 1908. 8°. II, 335, VIII pp. 6 M.
Talamo, S., Il concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici. Roma 1908. 8°. VII, 252 pp. 6 M.
Hohoff, W., Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik. Paderborn 1908. 8°. 339 pp. 4,50 M.
Posada, A., Principos de sociologia. Introducción. Madrid 1908. 8°. 486 pp. 11 M.

VIII. Religionsphilosophie und Theosophie.

Bruhn, W., Theosophie und Theologie. Glückstadt 1907. 8°. VII, 202 pp. 3 M.
Bois, H., La valeur de l'expérience religieuse. Paris 1908. 12°. 2.50 M.
Hoffmann, F. Sargent, The Sphere of Religion: A Consideration of its Nature and of its Influence upon the Progress of Civilization. New York 1908. 8°. 8, 394 pp. 10,50 M.
Oesterley, W. O. E., The Evolution of the messianic Idea: a Study in comparative Religions. London 1908. 8°. 4,75 M.
Raymond, G. L., The Psychology of Inspiration: An Attempt to distinguish religions from scientific Truth and to harmonize Christianity with modern Thought. New York 1908. 8°. 19, 340 pp. 8,40 M.
Kappstein, Thdr., Psychologie der Frömmigkeit. Studien und Bilder. Leipzig 1908. 8°. VIII, 242 pp. 4.50 M.

Mitchell, H. B., Talks on Religion: a collective Enquiry. London 1908. 8°. 8 M.

Schreiber, H., Die religiöse Erziehung des Menschen im Lichte seiner religiösen Entwicklung. Leipzig 1908. 8°. XII, 244 pp. 3 M.

Gelles, Sgfr., Die pantheistischen Gedanken in Leibniz' „Theodizee" und Schleiermachers „Reden über die Religion". Berlin 1908. 8°. 44 pp. 2 M.

Oetker, K., Die Seelenwunden des Kulturmenschen vom Standpunkte moderner Psychologie und Nervenhygiene. Gedanken zu einer wissenschaftlichen Religion. Waldshut 1908. 8°. 214 pp.

Classen, J., Vorlesungen über moderne Naturphilosophen (Du Bois-Reymond, F. A., Lange, Haeckel, Ostwald, Mach, Helmholtz, Boltzmann, Poincaré und Kant). Hamburg 1908. 8°. VII, 180 pp. 3,50 M.

IX. Naturphilosophie.

v. Schnehen, W., Energetische Weltanschauung. Eine kritische Studie, mit besonderer Rücksicht auf W. Ostwalds Naturphilosophie. Leipzig 1908. 8°. VII, 141 pp. 3 M.

Prochnow, Osk., Die Lautapparate der Insekten. Ein Beitrag zur Zoophysik und Deszendenz-Theorie. Guben und Berlin 1907. 8°. 178 pp. 5 M.

Harris, D. F., The functional Inertia of living Matter. London 1908. 8°. 6,75 M.

Paulin, G., No Struggle for Existence, no Natural Selection. A critical Examination of the Fundamental Principles of the Darwinian Theory. Edinburgh. 1908. 8°. 284 pp. 6,75 M.

Scheiner, J., Populäre Astrophysik. Leipzig 1908. 8°. VI, 718 pp. Mit 210 Fig. u. 30 Taf. 12 M.

Steiner, Mx., Die Lehre Darwins in ihren letzten Folgen. Beiträge zu einem systematischen Ausbau des Naturalismus. Berlin 1908. 8°. VII. 244 pp. 3 M.

Walther, Johs., Geschichte der Erde und des Lebens. Leipzig 1908. 8°. IV. 571 pp. Mit 353 Abbildgn. 14 M.

Driesch, H., The Science and Philosophy of the Organism. London 1909. 8°. 344 pp. 14,20 M.

Steinmann, Gst., Die geologischen Grundlagen der Abstammungslehre. Leipzig 1908. 8°. IX, 284 pp. Mit 172 Fig. 7 M.

Lodge, O., Leben und Materie. Haeckels Welträtsel kritisiert. Berlin 1908. 8°. XI, 150 pp. 2,40 M.

Schumaker, E. E., The new Era in Natural Philosophy. Hillert, Wis. 1908. 12°. 7, 267 pp. 5 M.

Gutberlet, Kst., Der Kosmos. Sein Ursprung und seine Entwicklung. Paderborn 1908. 8°. VII, 625 pp. 10 M.

Minot, C. S., The Problem of Age, Growth and Death. New York 1908. 8°. 22, 280 pp. With Illustr. 15 M.

X. Allgemeine Pädagogik.

de Dominicis, S., La scienza comparata dell'educazione. Parte I. Sociologia pedagogica. Torino 1908. 8°. 660 pp. 15 M.

Dubois, P., L'Education de soi-même. Paris 1908. 8°. 265 pp. 4 M.

Huey, The Psychology and Pedagogy of Reading. London 1907. 8°. 8 M.

Muszynski, Fr., Die Temperamente. Ihre psychologisch begründete Erkenntnis und pädagogische Behandlung. Paderborn 1907. 8°. XII, 274 pp. 4,60 M.

Kynnersley, E. M. S., H. M. I.: Some Passages in the Life of one of H. M. Inspectors of Schools. London 1908. 8°. 366 pp. 10,50 M.

Vandewalker, N. C., The Kindergarten in American Education. New York 1908. 8°. 13, 274 pp. 7,50 M.

Jaquez-Dalcroze, Methode. I. Teil. Rhythmische Gymnastik. I. Bd. Neuchâtel 1908. 8°. XIII, 298 pp. Mit Fig. 10 M.

Neff, K., Das pädagogische Seminar. Einführung der Kandidaten der Philologie in die pädagogische Praxis. München 1908. 8°. XIV, 296 pp. 6 M.

Jörges, Rdf., Psychologische Erörterungen zur Begründung eines wissenschaftlichen Unterrichtsverfahrens. Leipzig 1908. 8°. XI, 144 pp. 3,80 M.

Kohlrausch, Ch. G., Deutsches Turnen. Vorträge und Lehrpläne. I. Bd. Magdeburg 1908. 8°. XI, 532 pp. Mit Abbildungen. 12 M.

Fleshman, A. C., The educational Process. Philadelphia 1908. 8°. 7, 336 pp. 6,25 M.

Pätzold, W., Geschichte des Volksschulwesens im Königreich Sachsen. Frankfurt a. M. 1908. 8°. VI, 232 pp. 2,80 M.

Sadler, M. E., Moral Instruction and Training in Schools. 2 vols. London 1908. 8°. 596, 406 pp. 13,50 M.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

XXXII. Jahrgang.
(Neue Folge VII.)

IV. Heft.

Vierteljahrsschrift
für
wissenschaftliche
Philosophie und Soziologie

gegründet von
Richard Avenarius,
in Verbindung mit
Friedrich Jodl und **Alois Riehl**
herausgegeben
von
Paul Barth.

Inhalt:

Leipzig.
O. R. Reisland.
Karlstrasse 20.
1909.

Ausgegeben am 12. Januar 1909.

Eingegangene Bücher.

Alle bei uns eingegangenen Werke werden an dieser Stelle aufgeführt. Nicht für jedes Buch kann eine Besprechung gewährleistet werden. Auf Rücksendungen können wir uns nicht einlassen.

Baumann, J., Der Wissensbegriff (Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosoph. Begriffe). Heidelberg, Winter. VIII, 229 S.
Baldwin, J. M., Das Denken und die Dinge oder Genetische Logik. Deutsch von W. F. G. Geiße. Bd. I: Funktionelle Logik oder genetische Erkenntnistheorie. Leipzig, J. A. Barth. XII, 335 S.
Bergmann, H., Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung. Halle a. S. VIII, 96 S.
Bergson, H., Materie und Gedächtnis. Jena, Diederichs. XVI, 264 S.
Candidus, Potentialtheismus. Münden, Ackermann. 50 S.
Carus, P., The foundations of mathematics. Chicago, Open Court Publishing Co. IV, 141 S.
Couturat, L., Die philosophischen Prinzipien der Mathematik. Deutsch von C. Siegel. (Philosophisch-soziologische Bücherei, VII.) Leipzig, Klinkhardt. XII, 328 S.
Descartes, R., Werke, 3. Abt.: Die Prinzipien der Philosophie. Mit Anhang von A. Buchenau. (Philosoph. Bibliothek, 28.) Leipzig, Dürr. XLVII, 310 S.
Dewey, J., und **J. H. Tufts,** Ethics. New York, Holt. XIII, 618 S.
Dyroff, A., Einführung in die Psychologie. (Wissenschaft und Bildung, 37.) Leipzig, Quelle & Meyer. 135 S.
Eichhoff, R. v., Fortschritt und Rückschritt. Leipzig, Hasert. 226 S.
Eisler, R., Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens. (Philosophisch-soziologische Bücherei, VI.) Leipzig, Klinkhardt. IV, 306 S.
Elsenhans, Th., Charakterbildung. (Wissenschaft und Bildung, 32.) Leipzig, Quelle & Meyer. VIII, 135 S.
Freud, S., Die Traumdeutung. 2. Aufl. Leipzig, Deuticke. VII, 389 S.
G . . . . r, Schönheit, Güte, Zweck. I: Kant und Schopenhauer. Berlin, Harrwitz. 287 S.
Hoffmann, J. J., Grundlehren der Logik. Wien, Deuticke. IV, 125 S.
Horneffer, A., Erziehung der modernen Seele. Leipzig, Klinkhardt. III, 163 S.
Jodl, F., Lehrbuch der Psychologie. 3. Aufl. Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta. Bd. I: XXII, 472 S. Bd. II: X, 518 S.
Julian, Des Kaisers, philosophische Werke. Übersetzt und erklärt von R. Asmus. (Philosoph. Bibliothek, 116.) Leipzig, Dürr. 223 S.
Kant, Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, Kröner. Herausgegeben von H. Schmidt. (Volksausgabe.) VIII, 304 S.
Krägelin, P., Heinrich Leo. (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte. Herausgegeben von K. Lamprecht, VII.). Leipzig, Voigtländer. VIII, 196 S.
Kronenberg, M., Geschichte des deutschen Idealismus. Bd. I. München, Beck. XII, 438 S.
Lipps, Th., Philosophie und Wirklichkeit. Heidelberg, Winter. 39 S.

Mazzarella, J., Les types sociaux et le droit. (Encyclopédie Scientifique.) Paris, Doin. XII, 457, XI S.

Marchesini, A., La parola nella vita e nella scuola. (Biblioteca di Filosofia e Pedagogia, 111). Torino, Paravia. 154 S.

Marchesini, G., L'intoleranza e i suvi presupposti. Torino, Bocca. VII, 266 S.

Messer, A., Einführung in die Erkenntnistheorie. (Philosophische Bibliothek, 118.) Leipzig, Dürr. VI, 199 S.

Meumann, E., Ökonomie und Technik des Gedächtnisses. 2. Aufl. Leipzig, Klinkhardt. IV, 290 S.

Petersen, P., Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie Wundts. (Beiträge zur Kultur- u. Universalgeschichte, IX.) Leipzig, Voigtländer. VIII, 130 S.

Pikler, J., Zwei Vorträge über dynamische Psychologie. Leipzig, J. A. Barth. 27 S.

Pikler, J., Über Theodor Lipps' Versuch einer Theorie des Willens. Leipzig, J. A. Barth. VIII, 51 S.

Planck, H., Das Bewegungsgesetz der Welt. Stuttgart, Frommann. 172 S.

Proclus Diadochus, In Platonis Cratylum Commentaria. Ed. G. Pasquali. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Leipzig, Teubner. XIV, 149, 34 S.

Friedr. Schleiermachers Weihnachtsfeier. Einleitung von H. Mulert. (Philosoph. Bibliothek, 117.) Leipzig, Dürr. XXXIV, 78 S.

Sharp, Fr. Chapman, A study of the influence of custom on the moral judgment. (Bulletin of the University of Wisconsin, 236.) Wisconsin, Madison. 144 S.

Stumpf, C., Vom ethischen Skeptizismus. Leipzig, J. A. Barth. 32 S.

Tarde, G., Die sozialen Gesetze. Deutsch von Hammer. (Philosophisch-soziologische Bücherei, IV.) Leipzig, Klinkhardt.

Utitz, E., Grundzüge der ästhetischen Farbenlehre. Stuttgart, Enke. VIII, 156 S.

Vidari, G., L'Individualismo nelle dottrine morali del secolo XIX. Milano, Hoepli. XX, 400 S.

Voss, A., Über das Wesen der Mathematik. Leipzig, Teubner. 98 S.

Wundt, M., Geschichte der griechischen Ethik. I. Die Entstehung der griechischen Ethik. Leipzig, Engelmann. IX, 535 S.

Wundt, W., Logik. Bd. III: Logik der Geisteswissenschaften. 3. Aufl. Stuttgart, Enke. XII, 692 S.

Adresse der Redaktion:

Dr. Paul Barth, a. o. Professor an der Universität, Leipzig, Kronprinzstr. 42.



